الدراسات والنصوص الفلسفية

٥

الحركات الفكريّة وروّادها اللبنانيّون في عصر النهضة

(١٨٠٠ - ١٩٢٢)

بقلم

ماجد فخري

دار النهار للنشر

الدراسات والنصوص الفلسفية
٥

الحركات الفكريّة وروّادها اللبنانيّون في عصر النهضة

(١٨٠٠ - ١٩٢٢)

بقلم
ماجد فخري



ص ب ٢٢٦، لبنان تلكس LE ٢٠٤١٧ NHRPRS
هاتف ٣٣٥٥٣١ (٠١)، ٣٥٣٦٩٩ (٠١)

مقدمة

يجمع الباحثون على ان القرن التاسع عشر هو قرن النهضة العربية الحديثة بشتى أشكالها، الثقافية والفكرية والسياسية. ويهمنا في هذه الدراسة أن نبرز دور المفكرين اللبنانيين في النهضة الفكرية، أي في انبعاث الحركات الفكرية والثقافية التي يمكن اعتبارها بحق عنواناً لتلك النهضة بين سنتي ١٨٠٠ و١٩٢٢.

وأول مشكلة يواجهها الباحث في هذا الباب هي تحديد مفهوم النهضة وتعيين الحركات الفكرية والثقافية التي ينبغي أن يدور عليها البحث. ومع ان تحديد مفهوم النهضة غير مستعصٍ نظرياً، فالنهج التاريخي والتحليلي الذي سننهجه من شأنه أن يكشف عن أن المفكرين اللبنانيين الذين سنتناولهم لم ينطلقوا من مسلّمات نظرية بحتة في تصوّرهم للنهضة ومرادفاتها، كالتمدّن والرقي والتقدم وسواها، بل بذلوا قصارى الجهد في تقصّي معاني هذه الألفاظ، بالاستقراء حيناً، وبالحدس العلمي والأدبي، أو بالطريقة التاريخية المقارنة، حيناً آخر. لذا كثر الجدل في الأوساط الفكرية، ابتداءً من منتصف القرن التاسع عشر، حول مدلول النهضة والتمدن والرقيّ وما شاكل. وسوف يدور القسم الأكبر من الفصل الأول على تحديد هذا المدلول، بطريقة الاستقراء والتحليل.

أما تعيين الحركات الفكرية، أي المحتوى الفكري المحدّد لبحثنا هذا، فلا بدّ من تفصيله بعض الشيء، ليطّلع القارىء على الإطار النظري الذي سنرسمه، والمشاكل الكبرى التي سنتناولها. ويمكن بصورة عامّة وصف الاطار النظري ذاك

بقولنا إنه التعبير العقلي المتماسك عن نظرة مفكري تلك الحقبة إلى الإنسان والمجتمع والدين، وما يتصل بذلك من قضايا خلقية وفلسفية واجتماعية. ويخرج عن هذا الاطار كل ما كان يفتقر إلى خاصة الترابط أو التماسك المنطقي هذه، من أدب ولغة وفن. فالنهضة التي نبحث عنها هي النهضة الفكرية، لا النهضة الأدبية أو الفنية أو الشعرية. والمشاكل التي سنتناولها هي تلك المشاكل التي شغلت هؤلاء المفكّرين، حين أخذوا يغوصون في أعماق الحياة المعاصرة بغية تحديد هويّتهم الثقافية والحضاريّة، ومقومات المدنية المعاصرة، وخصائص الحضارة الغربية وصلتها بالحضارة الشرقية والعربية، وموقف المفكّر اللبناني منها. وعن هذه المشاكل تفرّعت قضايا العلم الحديث وصلته بالدين، والدولة العصرية ومقوّماتها، ودور المرأة في تقدّم المجتمع وتخلّفه، وأخيراً موقف المفكّر من الماضي والمستقبل، أي من التراث القومي والوطني، ومن الأهداف القومية التي ينبغي أن تنحو نحوها الحياة المعاصرة.

ويمكن أن نوجز هذه المشاكل جميعاً بقولنا إنها المشاكل التي واجهت المفكر اللبناني وهو يقف في القرن التاسع عشر على مفترق تاريخي حاسم، بين الشرق والغرب، بين الماضي والمستقبل، بين القديم والحديث. كان الشرق العربي آنذاك، كما هو معروف، على عتبة تطورات سياسية واجتماعية كبرى، لم يكن بوسع أشد المفكرين الرائدين ألمعيّة أن يتنبأ بها. إلا أن الإحساس الباطن بدنوّها كان من مميّزات النتاج الفكري الفذّ لهؤلاء المفكرين الرائدين. فقد أدركوا بحسّهم الغريزي حدة المشكلات التي كان العالم العربي يواجهها، واستشفّوا ما كان لا بد من ان تتمخض الاحداث عنه. وفي معالجتهم لهذه المشكلات ساهموا عمداً أو عرضاً في دفع عجلة التقدم الذي كان آتياً على كل حال.

ويجدر بنا إذا أردنا إدراك البعد التاريخي للنهضة أن نلقي نظرة عابرة على الوضع السياسي والاجتماعي الذي كان قائماً في لبنان منذ أواسط القرن التاسع عشر والذي ينبغي اعتباره بحق الإطار الزمني للنهضة. كان لبنان يتمتع، منذ عهد الأمراء المعنيّين، ولا سيما الأمير فخر الدين الكبير (١٥٩٠ - ١٦٣٥) باستقلال إداري، عن الإدارة العثمانية المركزية في الأستانة. واستمرّ هذا الوضع على حاله حتى أواسط القرن التاسع عشر، الذي شهد حركة إصلاحية تعرف بالتنظيمات، شملت شتى أنحاء الامبراطورية العثمانية، ومنها لبنان، واستهدفت إعادة النظر في الأنظمة

الإدارية والتجارية السائدة آنذاك. وكان من النتائج المحسوسة لهذه الحركة صدور «خطّ شريف غولخانة» سنة ١٨٣٩، و «خطّ شريف همايون» سنة ١٨٥٦، وبموجبهما وُضعت أسس سياسة ضريبية جديدة، وأقر مبدأ المساواة بين جميع رعايا السلطان، من مسلمين ومسيحيين وسواهم، ونظّم قانون العقوبات تنظيماً جديداً، وأصلحت المجالس البلدية ومجالس الولايات. وتلا هذين التشريعين الجديدين في الحقبة ذاتها عدد من القوانين التي نظّمت العلاقات التجارية بين المواطنين العثمانيين والأجانب، وأرست القوانين العدلية والجنائية على أسس حديثة، مستوحاة من القوانين الغربية[1]. ولما وضعت الحرب الأهلية في لبنان أوزارها سنة ١٨٦٠، أنشئت متصرفية لبنان، وأصبح البلد بحكم بروتوكول سنة ١٨٦١ سنجقاً مستقلاً استقلالاً إدارياً، تحت إشراف سفراء الدول الخمس في استانبول.

كان هذا الاستقلال، من الناحية السياسية، تكريساً لرغبة اللبنانيين في الانفصال عن الامبراطورية العثمانية. أما من الناحية الثقافية والاجتماعية، فقد فتح الباب واسعاً أمام استمرار النشاط التربوي الذي بدأته الارساليات الغربية، من كاثوليكية وإنجيلية، في سوريا ولبنان من قبل، الأولى منذ القرن السابع عشر، والثانية منذ أوائل القرن التاسع عشر. وأهمية هذا النشاط أنه أفسح المجال على أوسع وجه أمام التيارات الهادفة إلى إحياء التراث العربي اللغوي والأدبي من جهة، والتيارات الفكرية والعلمية والتربوية الوافدة من الغرب، من جهة ثانية. وقد ساهم في دفع هذا النشاط في كلا وجهيه إلى الأمام المدارس الوطنية والأجنبية، التي سنتناولها في فصول الكتاب اللاحقة، فضلاً عن الجمعيات العلمية التي أبصرت النور لأول مرّة في لبنان في سنتي ١٨٤٧ و١٨٥٧، إذ شهدت الأولى تأسيس الجمعية السورية والثانية إنشاء الجمعية السورية العلمية في بيروت.

اقترنت رغبة اللبنانيّين وسواهم من الرعايا العرب في الانفصال عن الامبراطورية العثمانية، وتحقيق الاستقلال الذاتي، بانبعاث الشعور القومي الذي أخذ يتجلّى بوجه محسوس، في الربع الأخير من القرن التاسع عشر سواء في الأدب والحضارة العربيّين، كما يبدو من كتابات أحمد فارس الشدياق (١٨٠١ - ١٨٨٧)،

(١) راجع: زين الدين زين، نشوء القومية العربية، ص ٣٤ وما يلي.

وبطرس البستاني (١٨١٩ – ١٨٨٣)، أو كحس قومي صريح، كما يبدو من مقالات أديب اسحق (١٨٥٦ – ١٨٨٥) الصحفية آنذاك. وقد اتخذ هذا الشعور شكلاً جلياً في مطلع القرن العشرين كردّة فعل على مناداة أعضاء جمعية «تركيا الفتاة» بعلمنة الدولة العثمانية وتتريكها. وحتّى ذلك التاريخ كانت الشعوب العربية، ولاسيما المسلمة منها، تشعر بوحدة الرابطة الدينية بينها وبين الامبراطورية العثمانية. وهكذا برز على الصعيد الفكري عدد من أنصار «الرابطة الاسلامية»، أمثال جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ – ١٨٩٦) وفارس الشدياق وسواهما. وحتّى حين كان المواطنون والمفكرون العرب يتبرّمون بالحكم التركي أو يحملون عليه، فقد كان ذلك في الغالب تحت راية الاصلاح الإداري أو الإقليمي، لا الانفصال السياسي التامّ.

يقترن أوّل تعبير جليّ ومتماسك عن الوعي القومي العربي في مطلع القرن العشرين باسم مفكّر لبناني رائد هو نجيب عازوري (توفي ١٩١٦)، الذي أعلن في كتاب نشره بالفرنسية سنة ١٩٠٥ بعنوان «يقظة الأمة العربية» (Réveil de la Nation Arabe) عن قيام «الحزب القومي العربي في تركيّا»، ودعا إلى الثورة والانفصال عن «الشجرة العثمانية، المسوّسة»[1]. أقام هذا الكاتب ردحاً من الزمن في فلسطين، كنائب لمتصرف القدس حتى سنة ١٩٠٤، وغادرها بعد ذلك إلى باريس حيث أسّس صحيفة فرنسية باسم «الاستقلال العربي» (L'Indépendance Arabe) (١٩٠٧ – ١٩٠٨)، ثم وفد على مصر حيث ترأس تحرير جريدة يوميّة تصدر بالفرنسية هي Le Quotidien d'Egypte ، كما رأس محفلاً ماسونياً، على غرار المحافل الايطالية، يهدف إلى تحرير الوطن من نير الاستعمار الأجنبي.

يشغل نجيب عازوري في مؤلفاته المعروفة هاجسان: هاجس التحرّر العربي من النير العثماني، وهاجس الخطر اليهودي. ومع أننا لا نقع في الحقبة التي نؤرّخ لها على نظير للعازوري، من حيث ثقابة النظر والحسّ التاريخي، فينبغي الإشارة إلى أن هذين الهاجسين، فضلاً عن هاجس الوحدة القومية، أصبحا في ما بعد من مقوّمات الفكر السياسي لعدد من المفكرين العرب، داخل لبنان وخارجه. وهذا الفكر، كما هو واضح، جزء من الوعي الفكريّ العام. فقبل انبعاث الحركات الفكريّة بشتى

(1) راجع: نجيب عازوري، يقظة الأمة العربية، ترجمة أحمد بو ملحم، ص ٣٧ والحواشي. قارن:
Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, pp. 277 f

أشكالها، لم يُكتب للفكر السياسي نصيب من الحياة أو النمو، فوجب إذن النظر إلى هذا الفكر بعامة، والى القومية بخاصة، من خلال التطورات الفكرية الكبرى في أواسط القرن التاسع عشر.

استهلّ بطرس البستاني وابنه سليم (١٨٤٨ – ١٨٨٤) بصورة عامة الحركة الفكرية العصرية، في اواسط القرن الماضي، وتوفّرا بوجه خاص على مسائل التمدّن والعلم والتربية والمرأة والدين، وما اتصل بها من مسائل الصلة بين الشرق والغرب، وقضايا التقدم والتخلّف. ومع أنهما أشادا بالتراث العربي ودعوا إلى بعث الحياة في الجسم العربي والشرقي من جديد، فقد أدركا أن تقدم المجتمع الشرقي، أو «الهيئة الاجتماعية»، كما دعواها، مرتبط بالتوجّه نحو المستقبل لا نحو الماضي، خلافا «للسلفيين» الذين عكسوا الآية، داعين الى العودة إلى ينابيع الحياة الروحية والفكرية القديمة. ومع أنهما لم يتنكرا كذلك للدين تنكراً تاماً، فقد رأيا في العلم الحديث آية تقدم هذا المجتمع، وفي الفصل بين الدين والدولة الشرط اللازم للوحدة الوطنية، التي يستحيل بدونها على المجتمع الحديث أن يتدرّج في معارج الرقي. ولم يأخذ كلا البستانيين من الثقافة العلمية الصحيحة إلا بقسط ضئيل، إلا أنهما كانا على صلة وثيقة برائد من روّاد العلم والطب في تلك الحقبة، هو كرنيليوس فانديك (١٨١٨ – ١٨٩٥) الاميركي المولد، اللبناني النشأة. فقد أطلق هذا العالم الفكر العلمي من عقاله، بعد قرون من السبات العميق، ونشر بالعربية بين سنة ١٨٥١ و ١٨٩٥ طائفة من المؤلفات العلمية الطبية، التي لم يكن لها نظير في العربية منذ وفاة ابن سينا سنة ١٠٣٧.

ويشاطر البستانيين شرف السبق في هذا الميدان الأديب الرحّالة أحمد فارس الشدياق، الذي طوّف في أنحاء أوروبا وأفريقيا قبل أن يستقر في الأستانة، ويطلق على صفحات «الجوائب» العنان لقلمه الثائر على المجتمع الشرقي والاسلامي، الساخر من الرجعية والتحجّر. ويبدو أن هذا المفكّر أراد من خلال مؤلفاته الأدبية والسياسية أن يبهر معاصريه بثقافته الأدبية واللغوية الواسعة، كما تتجلى خاصة في ذلك النموذج الغريب للتبحّر والسخرية، «الساق على الساق في ما هو الفارياق» (١٨٥٥). وليس لهذا الكتاب نظير من الناحية اللغوية سوى «مجمع البحرين» لناصيف اليازجي (١٨٠٠ – ١٨٧١).

كانت الدعوة للتوفيق بين الدين والعلم التي أطلقها البستانيّان، كما مرّ، من ركائز الفكر اللبناني في القرن التاسع عشر وأحد الشروط الضرورية للوحدة الوطنية والتقدّم. ومع أن مفكري هذه الحقبة المتعاطفين مع الثقافة الغربية سلّموا بها ضمناً، فقد أعرب عدد من المفكرين المسلمين في لبنان وخارج لبنان عن تحفظات هامة حولها، وقرنوا هذه التحفظات بنظرة خاصة الى تلك الثقافة. وأهم هؤلاء المفكرين الشيخ حسين الجسر (١٨٤٥ - ١٩٠٩)، أحد أساتذة المفكر اللبناني المجدّد، محمد رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥). فقد أنكر الشيخ حسين الجسر دعوى التضارب بين العلم والدين، وتجرّد لإثبات أن الدين الاسلامي يتفق كل الاتفاق مع متطلبات الحياة العصرية، وأن أركان العقيدة الاسلامية يمكن التدليل عليها تدليلاً عقلياً شافياً. وفي هذا السياق، ردّ على المادية وعلى مذهب النشوء والارتقاء (التطور) الذي كان موضع جدل حادّ في الأوساط الدينية والعلمية، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

كان لهذا المذهب مع ذلك نصير لبناني فذّ لا يكاد يكون له نظير في الفكر العربي الحديث إطلاقاً، إن من حيث الجرأة الفكرية أو من حيث الثقافة العلمية والأدبية الواسعة، هو شبلي شميّل (١٨٥٠ - ١٩١٧). بنى هذا الفكر على أساس المذهب الداروني في التطور فلسفة اجتماعية وكونية كبرى. قوام هذه الفلسفة الاجتماعية الدعوة الى العودة إلى «ناموس الاجتماع الطبيعي» الذي يستند إلى العلم والتجربة دون سواهما، وقوام الفلسفة الكونية «مبدأ التوحيد الطبيعي» القاضي بردّ جميع الظواهر والأحداث في الكون الى قوى مادية وميكانيكية صرفة، واعتبار الإنسان نفسه حصيلة التطوّر الطبيعي لتلك القوى.

ومن كبار مفكري هذه الحقبة فيلسوف وبحاثة خاض في مواضيع العقل والقلب والدين والدولة، على أسس عقلية وعصرية جديدة، هو فرح أنطون (١٨٧٤ - ١٩٢٢). انطلق هذا المفكر من قاعدة تاريخية كبرى هي فلسفة ابن رشد، فيلسوف قرطبة (توفي ١١٩٨)، كما أوّلها العالم والمؤرخ الفرنسي أرنست رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢). فانتهى إلى ضرورة الفصل بين دائرتي العقل والقلب، أي بين الفلسفة والدين، ثم تطرّق من ذلك الى ضرورة الفصل بين الدين والدولة، باسم العقل والعلم من جهة، وباسم التقدم والوطنية القاضيين بضرورة فتح أبواب

الإصلاح والتجديد، والتعاون والتآخي بين أبناء الوطن على اختلاف نزعاتهم الدينية، من جهة ثانية.

أما مصادر دراستنا هذه فمتشعبة. فبالاضافة الى مؤلفات المفكرين أنفسهم التي يجد القارىء تثبتاً بها في نهاية الكتاب، ما زال الباحث عالة على التصانيف التاريخية التي وضعها الأب لويس شيخو اليسوعي بعنوان «الآداب العربية في القرن التاسع عشر» (١٩٠٨ - ١٩١٠) (وكانت قد ظهرت أصلا في مجلة «المشرق») وجرجي زيدان بعنوان «تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر» (١٩٢٢) و«تاريخ الآداب العربية» (الجزء الرابع) (١٩١٤) ويوسف أسعد داغر بعنوان «مصادر الدراسة الأدبية» (١٩٥٥). أما الإطار السياسي العام للنهضة العربية بما في ذلك النهضة اللبنانية، فقد رسمه جورج أنطونيوس في كتابه المعروف «يقظة العرب» الذي وضعه أصلاً بالانكليزية سنة ١٩٣٨ وترجمه الى العربية حيدر الركابي سنة ١٩٤٦، وناصر الدين الأسد وإحسان عبّاس سنة ١٩٦٦. ويتوقف أنطونيوس في كتابه هذا عند حدود العقد الثالث من القرن العشرين، متوفراً بوجه خاصّ على جذور الثورة العربية والصراع السياسي والعقائدي في الشرق الأدنى في مطلع هذا القرن، بين أنصار الحركة الطورانية وأنصار الحركة العربية، والتطورات السياسية في العالم العربي في أعقاب الحرب العالمية الأولى، دون أن يتناول التيارات الفكرية الكبرى وجذورها في التراث العربي القديم، أو في الفكر الغربي الحديث، وهي الفجوات التي ردمها بنفاذ وإحاطة خارقين ألبرت حوراني في كتابه «الفكر العربي في عصر النهضة»، الذي صدر أصلاً بالانكليزية سنة ١٩٦٢، ونقله الى العربية كريم عزقول سنة ١٩٦٨. وقد عقبه كتاب هشام شرابي «المثقفون العرب والغرب» بالانكليزية سنة ١٩٧٠، وبالعربية سنة ١٩٧١، وتناول فيه المؤلف قضايا التجديد والإصلاح الاسلاميين، والنزعات الفكرية عند المؤلفين المسيحيين في الحقبة الواقعة بين ١٨٧٥ و١٩١٤، وموقف الفئات العربية المثقفة من الغرب. ونذكر من المؤلفات الحديثة الأخرى كتاب «نشوء القومية العربية»، لزين الدين زين، الذي صدر بالانكليزية سنة ١٩٥٨ وبالعربية سنة ١٩٦٨، وكتاب «الجذور التاريخية للقومية العربية»، لعبد العزيز الدوري (١٩٦٠) و«العرب والأتراك»، لعبد الكريم غرايبة (١٩٦١)، و«تطور المفهوم القومي عند العرب» لأنيس صايغ (١٩٦١).

وتجدر الإشارة أخيراً الى كتاب علي المحافظة «الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (١٧٩٨ - ١٩١٤)» الذي ظهر سنة ١٩٧٥، وعرض فيه المؤلف التيارات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية في شتّى أنحاء العالم العربي. ومع أن هذه المؤلفات قد تطرقت جميعا الى أثر المفكرين اللبنانيين في تطور الفكر العربي الحديث، فليس لدينا بعد دراسة شاملة عن الحركات الفكرية الكبرى في لبنان في عصر النهضة. من هنا مساس الحاجة الى دراسة تحليلية مؤيدة بالنصوص المقتبسة من نتاج المفكرين اللبنانيين في القرن التاسع عشر (١٨٠٠ - ١٩٢٢)، للتمثيل على أسلوبهم الجديد في معالجة القضايا الفكرية الكبرى، ولتمكيننا من إدراك العوامل الفكرية والروحية الفاعلة، التي مهدت لقيام المجتمع الحديث، والشجون التي ما زالت تشغل المفكّرين حتى يومنا هذا. فإذا تساءل القارىء عن جدوى هذه الدراسة اليوم، فليتذكر أن الماضي هو مفتاح الحاضر، والحاضر هو مفتاح المستقبل، وأن الحس التاريخي شرط ضروري للفهم والتبصر والرقي.

ماجد فخري

الفصل الأول

النهضة ومقوماتها

١. النهضة الأدبية

على الرغم مما دار حول النهضة العربية من جدل، فهي ما زالت بحاجة الى التعريف. لهذه النهضة، كما هو معروف، جوانب سياسية وأدبية وفكرية. فما هو العامل المشترك بينها جميعاً، وما هو كنه النهضة أو جوهرها الأصيل؟

تتخذ النهضة، فيما نرى، شكلاً سلبياً هو عبارة عن ثورة على الأوضاع الفكرية والاجتماعية القائمة، وشكلاً إيجابياً متصلاً بالتطلّع نحو حياة جديدة، تتحرّر فيها النفس البشرية على الصعيد الفكري، من ربقة الماضي، ويتحرّر فيها الفرد والمجتمع على الصعيد السياسي والاجتماعي، من ربقة التقاليد الموروثة أو من الاستعباد في جميع أشكاله. فأبناء القرن التاسع عشر في لبنان ومعظم البلدان العربية كانوا يرزحون تحت نير السلطنة العثمانية، على الرغم من الاصلاحات التي تمخّضت عنها حركة «التنظيمات» الآنفة الذكر، التي اقترنت بصدور «خطّ شريف غولخانة» سنة ١٨٣٩، و«خطّ شريف همايون» سنة ١٨٥٦، مكرّسة الى حدّ مبادىء المساواة والعدالة بين جميع رعايا السلطنة العثمانية، وممهدة السبيل لقيام الحركة الدستورية التي حمل لواءها مدحت باشا. ومع أن هذه الحركة لم تؤدِّ الى إطلاق الحريات المدنية والسياسية، فقد آذنت بظهور معارضة سياسية وفكرية قوية في بعض أرجاء الامبراطورية العثمانية، للحكم العثماني الغاشم، ولاسيما في عهد السلطان عبد الحميد (١٨٧٦ - ١٩٠٨).

بالإضافة الى ذلك، كان العرب عامة، بمن فيهم اللبنانيون، يرزحون تحت نير من نوع آخر، هو نير التخلّف الناجم عن قرون من الجهل والخمول والتقليد بحكم انقطاع صلتهم انقطاعاً تاماً عن ينابيع الحياة العقلية والروحية في العالم المعاصر، المتفجرة من أوروبا، قلب العالم النابض في ميادين العلم والثقافة والاختراع إبّان القرن التاسع عشر، ناهيك بانقطاع صلتهم بتاريخهم الأدبي والفكري القديم. وقد جاءت شرارة النهضة الاولى من لبنان، بحكم الدور الذي لعبته المؤسسات التربوية الوطنية والأجنبية، ابتداءً من أوائل القرن التاسع عشر في بعث روح عصرية في طلبتها، رامية الى تعلّم اللغة والآداب والفنون، والى التحلّي بالوطنية وحبّ الاستقلال.

كانت المدارس الوطنية التي تأسست في جبل لبنان في القرن الثامن عشر، كمدرسة دير القمر (١٧٨٢) ومدرسة عجلتون (١٧٥١) ومدرسة عين ورقة (١٧٨٩)، دينية أصلاً. ولكنها اعتنت بتدريس اللغة والأدب العربيين، وشقّت بذلك الطريق أمام النهضة الأدبية التي مهّدت لقيام النهضة العلمية والفكرية في ما بعد. وقد ساعدت الحملة المصرية، ولاسيّما سياسة إبراهيم باشا التربوية، على تشجيع الحركة العلمية، بشقيّها الوطني والأجنبي، فأسّس الآباء اللعازريون مدرسة عينطورة سنة ١٨٣٤، والآباء اليسوعيون مدرسة غزير سنة ١٨٤٣، وكلية القديس يوسف سنة ١٨٧٥، والمرسلون الأميركيون مدارس للبنات وللصبيان أهمها مدرسة عبيه (١٨٤٧)، ومدرسة القس طمسون في بيروت (١٨٣٥)، والمدرسة الانجيلية للبنات (١٨٦١)، والكلية السورية الانجيلية (١٨٦٦) وسواها[١]. وقد دفعت بالحركة التربوية في لبنان آنذاك سياسة إبراهيم باشا الرشيدة، فقد أدخل نظاماً تربوياً شاملاً للتعليم الابتدائي والثانوي في جميع أنحاء سوريا ولبنان يساعده في ذلك المربّي الفرنسي الدكتور كلوت، الذي عمل على تشجيع التربية والروح الوطنيين في

(١) راجع : جرجي زيدان تاريخ آداب اللغة العربية، الجزء الرابع، ص ٣٦ - ٤٠ ولويس شيخو، الآداب العربية في القرن التاسع عشر، الجزء الأول، ص ٤٤ - ٤٧ . و **George Antonius, The Arab Awakening, pp. 35f**

مصر وسوريا[١].

أما المدارس الاسلامية التي كان لها شأن خاصّ في بعث الحياة التربوية والوطنية في لبنان، فنذكر منها المدرسة الرشيدية، التي أسّسها حسن البنّا حوالى سنة ١٨٦٣، والمدرسة العثمانية التي أسّسها الشيخ أحمد عباس الأزهري سنة ١٣١٣ هـ/١٨٩٥ م، وأصبحت تعرف في ما بعد بالكلية العلمية الاسلامية، والتي عمّرت زهاء عشرين عاماً. إلا أن أهمّ هذه المدارس وأبقاها وأبعدها أثراً هي مدارس جمعية المقاصد الخيرية الاسلامية، التي تأسست سنة ١٢٩٩ هـ/١٨٧٨ م. كانت أولى مؤسسات هذه الجمعية مدرسة للبنات عقبتها في السنة التالية مدرسة للصبيان في بيروت، ولم يلبث نشاطها أن امتد الى خارج بيروت، فأنشئت فروع لها في صيدا وطرابلس وسواهما[٢]، ما زالت ماضية في أداء رسالتها التربوية حتى اليوم.

كان من مقومات النهضة الأدبية والعلمية الأخرى إنشاء المطابع الوطنية والأجنبية في لبنان، كمطبعة القديس جاورجيوس في بيروت سنة ١٧٥١، التي عادت الى الحياة سنة ١٨٤٨، بعد ركود نحو مائة سنة. ثم مطبعة القبر المقدّس سنة ١٨٤٩ في القدس، ومطبعة الاميركان، التي نقلت من مالطة الى بيروت سنة ١٨٣٤، والمطبعة الكاثوليكية في بيروت سنة ١٨٤٨ وسواها. فقد تولت هذه المطابع طبع الكتب الدينية وغير الدينية باللغة العربية، فأرست بذلك قواعد نهضة تربوية صحيحة، بإخراج الكتب العربية وترويجها في أوساط الطلاب والأدباء، ومكّنتهم من الاطلاع على ذخائر الأدب العربي القديم، وربط ما انقطع من صلاتهم الثقافية بتراث الأجداد[٣].

والحق أن المرحلة الاولى من مراحل النهضة التي تمتد بين أوائل القرن التاسع عشر ومنتصفه كانت تتسم بهذه السمة التراثية الواضحة، فأقبل الأدباء والمثقفون

(١) **Arab Awakening**، المصدر ذاته. راجع سيرة كلوت بك، في زيدان، تراجم مشاهير الشرق، الجزء الثاني، ص ٧ وما يلي.

(٢) راجع : نقولا زياده، المدرسة اللبنانية والشخصية اللبنانية، في أبعاد القومية اللبنانية، بيروت ،ص ٧٨ وما يلي. وعبد الباسط فتح الله، المنار، المجلد ٢٨ (١٩٢٧) ص ٣٨٧ وما يلي. وجهينة حسن الأيوبي (بيضون)، رسالة عن جمعية المقاصد الخيرية الاسلامية، بالجامعة الاميركية في بيروت سنة ١٩٦٦ .

(٣) شيخو، الآداب العربية، الجزء الاول، ص ٤٤ .

الأول بشغف على مطالعة كتب الأدب العربي القديم، وأعجبوا بها، ونسجوا على منوالها. فقد استطاعوا من خلال اطّلاعهم على الأدب العربي القديم إدراك مدى تبريز العرب القدماء في ميادين الأدب والعلم من جهة، وتخلّف العرب المحدثين عن أجدادهم أولاء، من جهة ثانية. ومن أبلغ الشواهد على ذلك «خطبة بطرس البستاني في آداب العرب» التي ألقاها في ١٥ شباط ١٨٥٩ «أمام محفل من إفرنج وأبناء عرب» في بيروت ونوّه فيها «بجودة العقل العربي وحسن استعداده لتحصيل العلوم قديماً»[1]، وبالخمول والتقاعس الذي صار اليه حديثاً، وسنعود الى هذه الخطبة في فصل لاحق. فلم يكن بدعاً والحالة هذه أن يأخذ أدباء ومفكرو القرن التاسع عشر عن العرب القدماء، كما فعل رواد النهضة الأدبية في لبنان، بعض أشكال النثر وفنون الشعر والقصص.

ومن أوائل هؤلاء الروّاد وألمعهم الشيخ ناصيف اليازجي (١٨٠٠ - ١٨٧١) وابنه ابراهيم (١٨٤٧ - ١٩٠٦) وأحمد فارس الشدياق (١٨٠١ - ١٨٨٧) ويوسف الأسير (١٨١٥ - ١٨٩٠) وسواهم:

ولد ناصيف اليازجي سنة ١٨٠٠ في قرية كفرشيما من أسرة حمصية هاجرت الى لبنان في أواخر القرن السابع عشر، فتلقّى علومه الابتدائية على القسيس متّى من أهالي بيت شباب. وشغف منذ حداثته بمطالعة الكتب اللغوية والأدبية، ولم يلبث أن ذاع صيته في ميادين الشعر والانشاء فعيّنه الأمير بشير الشهابي كاتباً عنده، وهو في الثامنة والعشرين من العمر فبقي في خدمته اثنتي عشرة سنة، انتقل بعدها الى بيروت، فاتصل بالأدباء والعلماء اللبنانيين والأجانب، واشترك معهم في تأسيس الجمعية السورية لتقدم الآداب والعلم سنة ١٨٤٧، وهي أولى الجمعيات العلمية في العالم العربي، كما اشترك في ترجمة بعض أسفار العهد القديم مع القسّ الاميركي عالي سميث[2].

أما أشهر مؤلفاته فهي «مجمع البحرين»، «وفصل الخطاب في الصرف والنحو». «وجوف الفرا» (في أصول النحو أيضاً)»، وعقد الجمان في النحو

(١) بطرس البستاني، خطبة في آداب العرب، ص ٣٩.

(٢) راجع أدناه، حول دوره في هذه الترجمة التي أكملها كورنيليوس فانديك.

والبيان»، و«العرف الطيّب في شرح ديوان أبي الطيّب» (المتنبي)، هذا فضلاً عن ثلاثة دواوين شعرية، هي «نفحة الريحان»، «وفاكهة الندماء»، «وثالث القمرين»[1]. وتوفي سنة ١٨٧١ على أثر إصابته بالفالج.

ويتبين من تصفح سيرة اليازجي وآثاره مدى توفّره على المواضيع الأدبية واللغوية. فنحن إذا استثنينا بعض جولاته في المنطق والتاريخ، وأرجوزته في الطب القديم، لم يخرج نتاجه الأدبي واللغوي عن النمط التقليدي الذي كان شائعاً في القرن العاشر، العصر الذهبي في تطور الأدب العربي والذي احتذاه في معظم مؤلفاته. ومن أبرز جوانب هذا النمط فنّ المقامة الذي حاول فيه محاكاة الحريري، لاسيما في «مجمع البحرين»، وتوخى إبراز طاقته اللغوية وقدرته على بزّ القدماء في هذا المضمار. لم يخرج عن نهجه هذا ولده إبراهيم اليازجي الذي وقف نشاطه الأدبي على الغوص على شوارد اللغة والأدب وأوابدهما.

ولد الشيخ إبراهيم في بيروت سنة ١٨٤٧، فتلقّى علومه اللغوية والأدبية على أبيه، وانضم الى أعضاء الجمعية العلمية السورية، لدى تأسيسها ثم التحق بمدرسة الآباء اليسوعيين في غزير سنة ١٨٧٢، وتعاون معهم في ترجمة العهد القديم، وذلك بمراجعة النصّ العربي المترجم وصقل عبارته، بعد التشاور مع مترجمه الأصلي الأب أغسطين ورده. وبقي في غزير نحو تسع سنوات عاد على أثرها الى بيروت، فدرّس في المدرسة البطريركية مدى سنين طويلة، واشترك سنة ١٨٨٤ في تحرير مجلة «الطبيب»، ورحل سنة ١٨٨٥ الى مصر، حيث أسس مجلة «البيان» سنة ١٨٩٧، فمجلة «الضياء»، وتوفي سنة ١٩٠٦. أما أهم مقالاته وكتبه فهي «الأمالي اللغوية»، «ولغة الجرائد»، «وأغلاط العرب»، «واللغة والعصر»، فضلاً عن مختصراته وشروحه لبعض تآليف أبيه، وعن قصائده المتفرقة.

ومن الأدباء والمفكرين الرائدين الذي سنعود اليهم تكراراً أحمد فارس الشدياق، الذي ولد في عشقوت سنة ١٨٠٤، ثم انتقل مع والديه الى الحدث، فنشأ فيها. تلقى علومه في مدرسة عين ورقة التي مرّ ذكرها، وأخذ شيئاً من اللغة

(١) راجع: شيخو، الآداب العربية، الجزء الثاني ص ٢٥ وما يلي، وزيدان، مشاهير الشرق، ص ١٦ وما يلي.

والنحو عن أخيه أسعد. بدأ ينظم الشعر، وهو في العاشرة من عمره، وكان يميل الى قراءة كتب الأدب، والى البحث عن غريب الكلام. ولما توفيّ والده، مارس فارس صناعة النسخ، ولكنه لم يلبث أن تخلى عنها، وكان أن توفي أخوه أسعد نتيجة للاضطهاد الديني، الناجم عن اعتناقه المذهب الإنجيلي، فتأثر لذلك تأثراً عظيماً ونقم على السلطات الدينية المارونية، التي حمّلها مسؤولية وفاته، فرحل عن لبنان وأقام في مصر بين سنة ١٨٢٥ و١٨٣٤ حيث تابع دراسته اللغوية والأدبية. ومنها سافر الى جزيرة مالطة، حيث أقام زهاء أربع عشرة سنة، يدرّس في مدارس المرسلين الاميركيين، ويشتغل بتصحيح الكتب التي كانت تطبع في مطبعتهم فيها.

وفي سنة ١٨٤٨، انتدب للمساعدة على ترجمة الكتاب المقدس الى العربية، فوفد الى انكلترا، وعند انتهاء الترجمة، وفد على باريس، فأقام فيها ردحاً من الزمن. وفي باريس اتفق له أن التقى بباي تونس، فنظم قصيدة يمدحه فيها، فلاقت عنده إعجاباً، فدعاه الى الاقامة في تونس، إلا أن إقامته لم تطل فيها، فتوجه منها الى الأستانة، تلبية لدعوة السلطان عبد المجيد (١٨٣٩ - ١٨٦١). وكان الشدياق قد اعتنق الاسلام في تونس وذاع صيته في أنحاء البلاد الاسلامية. وفي الأستانة أنشأ جريدة «الجوائب» سنة ١٨٦٠، فضمّنها آراءه السياسية والأدبية والفكرية الجريئة، وانتشرت في أرجاء العالم العربي والاسلامي انتشاراً عظيماً، حتى توقفت عن الصدور سنة ١٨٨٤.

وفي سنة ١٨٨٦ عاد الشدياق الى مصر، إلا أن إقامته فيها لم تطل، فوفد على الأستانة مرة ثانية حيث قضى نحبه سنة ١٨٨٧، ونقلت رفاته الى لبنان، ودفن بالقرب من الحازمية، شرقي بيروت. أما أشهر مؤلفاته فهي:

سر الليال في القلب والابدال، الأستانة (١٢٨٤ هـ).

الساق على الساق في ما هو الفارياق، باريس (١٨٥٥).

الجاسوس على القاموس، الأستانة (١٢٩٩ هـ).

كشف المخبّا عن فنون أوروبا، (تونس ١٢٨٣ هـ).

الواسطة في أحوال مالطه، (مالطه ١٨٣٤).

اللفيف في كل معنى ظريف، (مالطه ١٨٣٩).

كنز الرغائب في منتخبات الجوائب (سبعة أجزاء)، الأستانة، ١٢٨٨ هـ وما

بعد[1].

وكان أحمد فارس الشدياق أديباً لامعاً ومفكراً فذاً. وغرضنا في هذا المقام إبراز دوره في النهضة الأدبية، التي ساهم فيها مساهمة كبرى، لما امتاز به من حسّ أدبي وسليقة شعرية وروح ساخرة. وتمتاز مؤلفاته من الناحية الأدبية بشغفه بالاغراب والتبحّر، واقتناصه لشوارد اللغة وأوابدها، حتى لا تكاد تخلو مقالة من مقالاته من الشواهد على ذلك. ففضلاً عن تكلّف المقامة وما تتصف به من سجع وتنميق، نجده يجول جولات مسهبة في إيراد مرادف الكلام ومتجانسه، وغريبه ومواته، ولاسيّما في أشهر مؤلفاته «الساق على الساق». ومع ذلك فلهذا الأديب جولات مشهورة في ميدان الفكر الاجتماعي والسياسي والاخلاقي، سنعود اليها فيما بعد. ونورد نماذج مختارة منها في قسم النصوص.

ويبدو أن تكلّف فنّ المقامة، الذي برز فيه كلا ناصيف اليازجي وأحمد فارس الشدياق، يرقى الى أواخر القرن الثامن عشر. ويذكر الأب لويس شيخو أديباً بيروتي الكنية، هو أحمد بن عبد اللطيف بن أحمد البربير الحسني البيروتي، المولود في دمياط سنة ١٧٤٧، والمتوفي في دمشق سنة ١٨١١، ألّف طائفة من المقامات المحفوظة في المكتبة الخديوية، ولم يطبع منها سوى مقامة المفاخرة بين الماء والهواء، فضلاً عن عدد من المؤلفات الأدبية والقصائد المتفرقة[2]. ويذكر شيخو أيضاً مؤرخاً وأديباً لبنانياً آخر هو القس حنانيا منيّر الزوقي، الذي تكلّف أسلوب المقامة في مؤلفاته، ووضع مجموعاً من الأمثال اللبنانية والسورية، يناهز الـ٤٠٠٠ مثلٍ، وتوفيّ في مطلع القرن التاسع عشر[3].

كما يذكر أيضاً مؤرخاً وأديباً معاصراً هو نقولا بن يوسف الترك (١٧٦٣ - ١٨٢٨) الذي ألّف في التاريخ والأدب، فكتب تاريخ الامبراطور نابليون وأخبار أحمد باشا الجزار، «ونزهة الزمان في أخبار لبنان»، كما ألّف ديواناً شعرياً ضخماً وألّف احدى عشرة مقامة، منها المقامة الديرية، «قدّمها الى الأمير بشير وأودعها من حسن

---

(١) جرجي زيدان، تراجم مشاهير الشرق، ص ١٠١ - ١١٤.
ويوسف أسعد داغر، مصادر الدراسة الأدبية، الجزء الثاني. ص ٤٧١ - ٤٧٨.

(٢) راجع: شيخو، الآداب العربية في القرن التاسع عشر، الجزء الأول، ص ٢٠ وما يلي.

(٣) المصدر ذاته، ص ٣٠ وما يلي.

التعبير وبديع اللفظ وبليغ المعاني ما يدلّ على براعته في فنّ الانشاء»، كما يقول شيخو[1]، فوجب اعتباره إذن أحد جهابذة الأسلوب الأدبي القديم. وثمة رهط آخر من الأدباء المعاصرين، منهم المعلم الياس اده (١٧٤١ - ١٨٢٨)، وبطرس كرامي (١٧٧٤ - ١٨٥١)، وعبّود الصباغ وأخوه ميخائيل (توفي ١٨١٦) وسواهم.

ويلحق بهؤلاء الأدباء في القرن التاسع عشر الأمير محمد أرسلان، الذي ولد في الشويفات سنة ١٨٣٨ وتوفي في الأستانة سنة ١٨٦٩. ألّف هذا الأديب في التاريخ والصرف والنحو والمنطق، على غرار معظم أدباء الرعيل الأول من أدباء النهضة. ومن مؤلفاته التي ما زالت مخطوطة «حقائق النعمة في أصول الحكمة»، «والمسامرة في المناظرة»، «وتوجيه الطلاب في علم الآداب»، مما يدل على سعة علمه وإحاطته بجوانب التأليف الأدبي والفكري[2].

يجب أن نتوقف برهة عند هذه الظاهرة الأدبية الطريفة. بلغ الأدب العربي ذروة الحذلقة والتكلّف في أواخر القرن الحادي عشر، الذي شهد انتشار فنّ المقامة على يد بديع الزمان الهمذاني (توفي ١٠٠٨) والحريري (توفي ١١٢٢)، فلم يكن بدعاً والحالة هذه أن يعمل أدباء القرن التاسع عشر على إحياء هذا الأسلوب الأدبي القديم، ويتمحّلوا غاية التمحّل في مضاهاة القدماء في هذا المضمار. ولكن عهد الأدب اللفظي، ومعه فنّ المقامة، كان قد زال بزوال الظروف الأدبية والاجتماعية التي أحاقت به في العصور المتأخرة من العهد العباسي. ومع ذلك فان تأليف المقامات في أوائل القرن التاسع عشر لم يخلُ من جوانب إيجابية. فقد دلّل على يد أئمة هذا الفنّ، لاسيّما اليازجي والشدياق، على ثراء اللغة العربية وقدرتها على مجاراة اللغات الحديثة، كأداة طيّعة للتعبير الأدبي بشتى أشكاله. ومع أن هذه الحجة لم تخرج عن إطار الأدب اللفظي، فقد مهّدت السبيل أمام مفكري العصر، للتذرع بتلك اللغة في معرض تعبيرهم عن الشجون الفكرية والاجتماعية المختلفة. ويكفي شاهد واحد على مدى إعجاب مؤلفي القرن التاسع عشر بفنّ المقامة وأئمتها القدماء. فقد أشاد بطرس البستاني بمقامات الحريري بقوله: «ولا ريب أن هذه المقامات تعدّ من

(١) المصدر ذاته، ص ٣٦ وما يلي.

(٢) المصدر ذاته، ص ٧٦ وما يلي.

خفايا الدهر، لأنها قد جمعت فنوناً شتّى من الكلام كالمواعظ والحكم والنوادر والملاهي، فضلاً عما تضمنته من الأمثال والمسائل اللغوية والفقهية والبديعية، والألغاز والأحاجي والمعميّات»[1].

ومن أدباء القرن التاسع عشر الذين اتّصف نتاجهم الأدبي بالتشعب والتنوّع الشيخ يوسف الأسير، الذي ولد في صيدا سنة ١٨١٥ وتلقى فيها علوم القرآن واللغة، ثم رحل الى دمشق سنة ١٨٤٧، ليتابع تحصيله في المدرسة المرادية، ومنها توجّه الى مصر حيث قضى سبع سنوات في الجامع الأزهر، يطلب العلوم النقلية والعقلية. وبعد عودته الى لبنان أقام في صيدا وطرابلس حتى استقرت به الحال أخيراً في بيروت. وبالاضافة الى نشاطه الأدبي، تولى رئاسة المحكمة الشرعية في عكا، وتقلّب في مناصب قضائية وإدارية عدة في بيروت والأستانة. وقد حرّر في جريدة «لسان الحال» وترأّس تحرير «ثمرات الفنون». واشترك مع الدكتور فانديك في ترجمة الكتاب المقدس، التي كان قد بدأها الدكتور عالي سميث، بالتعاون مع ناصيف اليازجي[2]. وكان بين يوسف الأسير وبين اليازجيين مساجلات أدبية لا تخلو من التحامل والعداء. وكانت وفاته في سنة ١٨٩٠.

أما أهم مؤلفاته فنذكر منها: «ارشاد الورى في تخطئة جوف الفرا» (١٢٩٠ هـ)، وهو نقد لليازجي، و«شرح رائض الفرائض» (١٢٩٠ هـ) في الفقه والشرعيات و«ردّ السهم الى الشهم» (١٢٩١ هـ) و«سيف النصر» (رواية)، فضلاً عن ديوان شعر ظهر سنة ١٣٠٦ هـ[3].

ومن الأدباء المربين الذين تتلمذوا على الشيخ يوسف الأسير فترة ما، وكان لهم شأن خاص في النهضة التربوية الاسلامية في لبنان في أواخر القرن التاسع عشر، الشيخ أحمد عبّاس الأزهري، الذي ولد في بيروت سنة ١٢٧٠ هـ/١٨٥٣ م وتلقى علومه الابتدائية في المدرسة الرشيدية التي أنشأها الشيخ حسن البنّا سنة ١٢٨٠ هـ/١٨٦٣ م، وكانت أول مدرسة إسلامية عصرية. وفي سنة

(١) أعمال الجمعية السورية، ص ٧٠.

(٢) راجع أدناه.

(٣) راجع: داغر، مصادر الدراسات الأدبية، الجزء الثاني، ص ١٢٣ وما يلي.

١٢٨٥ هـ/١٨٥٨ م، توجه الى مصر وجاور الجامع الأزهر مدة ست سنوات، تلقى فيها علوم اللغة والفقه على يد شيوخ كبار، بينما أخذ العلوم العقلية والنقلية عن جمال الدين الأفغاني وأحمد البابي الحلبي والمنطق والأدب عن الشيخ يوسف الأسير.

عاد الأزهري الى بيروت سنة ١٢٩١ هـ/١٨٧٤ م، فدعاه بطرس البستاني الى تدريس الدين الاسلامي في المدرسة الوطنية التي كانت قد أنشئت حديثاً، فلبّى الدعوة ومكث فيها ثلاث سنوات، التحق بعدها بالمدرسة الداودية في عبيه، حيث مارس التدريس مدة ثلاث سنوات أخرى. وفي سنة ١٢٩٩ هـ/١٨٨١ م، تولى إدارة مدرسة المقاصد الخيرية، ثم نظارة السلوك في المدرسة السلطانية التي أسّستها جمعية المقاصد سنة ١٣٠٢ هـ/١٨٨٤ م التي عهد بادارتها الى الشيخ حسين الجسر. ويقول أحد المترجمين له الذي تتلمذ عليه في السلطانية أنه «كان أول من شنّف آذاننا وشغل أذهاننا بهذه الكلمات الذهبية: «حب الوطن، الغيرة على الأمم والاستعداد للمستقبل»[1]، مما يدلّ على مكانته الأدبية والوطنية في الأوساط التربوية، وحرصه على الدفع بالحركة التربوية في بيروت وطرابلس قدماً.

وفي سنة ١٣٠٨ هـ/١٨٩٠ م استقال من المدرسة السلطانية واشتغل بتجارة الكتب، دون أن ينقطع عن إلقاء الدروس الدينية في الجامع العمري، حتى أتيح له سنة ١٣١٣ هـ/١٨٩٥ م تأسيس المدرسة العثمانية، التي نهجت نهجاً عصرياً في الادارة والتدريس، وضمت ثلاثة أقسام: ابتدائي واستعدادي وعلمي، فضلاً عن روضة الأطفال، وأخذت في النمو حتى أصبحت تعرف بالكلية الاسلامية. وفي سنة ١٩١٣ م راحت هذه الكلية تعاني من ضائقة مالية اضطرت الأزهري الى الاستعانة بالمشيخة الاسلامية في الأستانة، فحبّذت الفكرة ووعدته بالمساعدة. إلا أن هذه المساعدة لم تلبث أن انقلبت الى مضايقة، كما يقول المترجم، فاضطرت الكلية الى إقفال أبوابها لدى نشوب الحرب العالمية سنة ١٩١٤، ونفي رئيسها الى استانبول ليوضع تحت المراقبة.

أما نتاج الأزهري العلمي والأدبي، فقد اقتصر على عدة مؤلفات في علوم الصرف والبلاغة والفقه والمنطق، فضلاً عن العلوم الرياضية والطبيعية واللغة

(١) عبد الباسط فتح الله، الشيخ أحمد عباس الأزهري البيروتي، المنار، المجلد ٢٨ (١٩٢٧)، ص ٣٩١.

وآدابها. يضاف اليها عدد من الروايات التاريخية، نذكر منها «السموأل والسباق» و«ذا قار» و«فتاة الغار»[1].

٢. مقومات التمدّن الصحيح

اتّصفت المرحلة التالية في تطور الفكر اللبناني في القرن التاسع عشر بالإقبال على تحديد مقوّمات النهضة بمعناها الأصيل. فلم تكن النهضة الأدبية واللغوية، كما رأينا، إلا التوطئة لقيام النهضة الفكرية التي تناولت منذ البدء قضايا التمدن والرقي، والعلم والمساواة، والحرية وما شاكل. وما كاد هذا القرن أن يشارف على نهايته، حتى أخذ يظهر على مسرح الفكر رعيل جديد من كبار المفكرين، أشباه شبلي شميل (١٨٥٠ – ١٩١٧) وفرح أنطون (١٨٧٤ – ١٩٢٢)، الذين تصدّوا لأشد مشاكل العصر إلحاحاً، كالنشوء والارتقاء ومبادىء علم الاجتماع الجديد والأسس الزمنية والخلقية للحياة السياسية العصرية، ومميّزات النظرة العلمية الجديدة ومقوّماتها ودور المرأة في تقدم المجتمع. وهكذا تخطّوا القضايا الأولية التي تصدى لها الجيل الأول من المفكرين أشباه بطرس البستاني (١٨١٩ – ١٨٨٣) وابنه سليم البستاني (١٨٤٨ – ١٨٨٤) وأحمد فارس الشدياق الذين مر ذكرهم، ومهّدوا بذلك لدخول المثقفين العرب في لبنان وخارجه حلبة الصراع الفكري في القرن العشرين. فكانوا بحق رواد النهضة الفكرية الأصيلة التي يدور عليها هذا الكتاب.

من القضايا الكبرى التي تصدّى لها الرعيل الأول من هؤلاء المفكرين قضية التمدن وصلته بالرقيّ العلمي والاجتماعي المنشود في بلاد الشرق الأدنى. تناول بطرس البستاني في العدد الحادي عشر من نشرته الوطنية «نفير سورية (١٨٦١)» هذه القضية على وجه رصين، يعكس التفكير الشائع في عصره. فهذه المشكلة تشغل أفكار الناس جميعاً، كما يقول، وتتصل بأماني أبناء العصر ورغبتهم في بلوغ طور التمدن الحقيقي، فوجب إذن تعريف هذه اللفظة تعريفاً دقيقاً. إن حالة التمدن عند هذا الكاتب تقابل حالة التوعّر أو التوحّش، التي يخلق عليها الإنسان أصلاً، وهو لا يختلف بعد عن سائر الحيوانات. وكنه التمدّن هذا عنده هو «التهذيب في الخلق

(١) المرجع السابق، ص ٣٩٥.

والأخلاق التي يكتسبها شيئاً فشيئاً، بواسطة التقليد والجد والاجتهاد الى أن يصل الى أسمى درجاتها»[1]. وهي تتصل بالاضافة الى ذلك بالعلم، وبنمط الحياة الاجتماعية التي يتكامل فيها نمو قوى الانسان، كما تتجلّى في العلوم والصناعات، وفي العلاقات الاجتماعية بين الأفراد، القائمة على أساس روابط تخرجه عن طور الأنانية والمنفعة الخاصة، بحيث يكون مثله مثل «شجرة نامية مثمرة».

المعيار الحقّ للتمدن إذن هو معيار خلقي، لا يتنافى مع المعيار الاجتماعي، بل يكمّله. ولكي يتكامل الجانب الخلقي من التمدّن يجب على الفرد أن لا يغفل قواه الجسدية والأدبية، بل يتعهدها جميعاً بالتكافؤ. أما على الصعيد الاجتماعي، فيقضي التمدن بالنظر الى فئات المجتمع المتعددة نظرة تكافؤ ومساواة، فلا يفضّل فئة على فئة أو شعباً على شعب. فإذا قسنا مدنية الشعوب القديمة، كالعرب أو اليونان أو الرومان بهذا المقياس، تبين لنا أنهم لم يراعوا جانب التكامل الفردي، ولا التكافؤ الاجتماعي. وحتى المدنية الاوروبية تقصر عن هذا الشأو من وجوه، منها أن دعاة التقدم يطلبون مصلحتهم الذاتية ولا يراعون مصالح من عداهم من أبناء الشعب. لذا «ترى هناك العلم واللطف والنظام الكامل، بجانب الجهل والتوعّر والقساوة وحبّ الذات المفرط والعادات الفاحشة». وهو لا ينكر مع ذلك تفوّق الأوروبيين على أبناء الشرق في مضمار التمدن، ولكنه يحذّر من مغبّة التقليد الأعمى والسطحي للأجنبي، جرياً على السنّة القائلة إن لكل غريب بهجة ولكل جديد رهجة، ولاسيما وأن «الدهر افرنجي» كما يقول. ويحضّ أبناء الوطن على التبصر في اقتباس ما هو مستحبّ ومفيد من أسباب التمدن دون سواه، وعدم التعلّق بقشور المدنية، دون لبابها، «كترتيب البيوت وظرافة الملابس والأكل على الطاولة ولطافة الأحاديث واختلاط النساء مع الرجال واكتساب لغة أجنبية وما أشبه»[2].

أما مقومات التمدن الحقيقي عند البستاني فتشمل أولاً التديّن الحقيقي أو الديانة الصحيحة كما دعاها، «وليس أي ديانة اتفق». ولا يخصص الديانة التي يعنيها، بل يعرّفها بالديانة «المنزلة من الله». وبقدر ما تخلو هذه الديانة من الشوائب

(١) نفير سورية، ٢٢ نيسان، ١٨٦١.

(٢) نفير سورية، ٢٢ نيسان، ١٨٦١.

وتستند الى العلم، عوضاً عن الجهل والغباوة (أي الأخذ بالخرافات)، تكون أساساً صالحاً للتمدن.

ومع أن الدين لا يرادف التمدن ضرورة، فهو مبدأ التمدّن أو أصله، ما دام أفضل وسيلة لتنظيم الشعوب والفئات التي يتألف منها المجتمع، وما دامت «ينابيع النظامات والأخلاق تنبجس عن تعليمه الأدبي»، كما يقول[1]. ودرجات التمدن تنقسم بانقسام المبادىء القائمة عليها، لأن «التمييز بين درجات التمدّن هو بحسب المبادىء الأدبية التي يعلّمها الدين». فالتمدن إذن لا ينبثق عن العقل أو اكتشافات الفلاسفة، بل كما يعلّمنا التاريخ، يرتبط اختلاف درجات التمدّن باختلاف الأديان، ولاسيّما المبادىء أو المقاييس الخلقية التي يضعها الدين في كل حال من الأحوال. ويدلل البستاني على ذلك بالإشارة الى العبودية التي اعتبرها اليونان (أي أرسطو) طبيعية، وبنوا عليها مذهبهم في التمييز الطبقي المناقض لمبدأ المساواة بين البشر، بينما قصر اليهود هذه المساواة على فئة محدودة من البشر، حتى إذا جاءت المسيحية أطلقت سنّة المساواة بين جميع البشر بلا استثناء، بناءً على أخوة جميع الشعوب وبنوّتهم لله.

وتشمل هذه المقومات ثانياً الحكم الدستوري، أي النظام الذي يتوخى فيه الحاكم مصلحة الرعية ورفاهيتها وتقدمها، إن في باب المعارف، أو في باب المنافع المادية. وينبغي لبلوغ هذا الهدف أن يكون الحكّام على مستوى الرعية، من حيث التمدن والرقيّ، جرياً على القول «كما تكونوا يولّى عليكم». وتشتمل ثالثاً على توافر وسائل تحصيل العلم والأدب، كالمدارس والمطابع والمكاتب والصحف والتجارة وسواها، حتى تشتد أواصر الصلة بين أبناء الوطن بفضل العلم، فيصبحوا كعائلة واحدة. ومن المسلّم أن هذا التمدّن لا بد أن يكون تدريجياً، فكلما كانت وسائله أوفر كان بلوغه أسرع.

ويضيف البستاني الى هذه المقومات شروطاً أخرى للتمدن منها «الالفة المدنية» التي يتوقف وجودها، كما يقول، على إرادة الحكام وأولياء الأمر، لا على عامة الشعب. أما «الألفة الدينية»، فقد تتعذر، إلا أن ذلك يجب أن لا يحول دون حبّ الوطن وتقديم مصالحه على المصالح الطائفية أو الذاتية. فمعلوم أن البيت الذي

(١) دائرة المعارف، مادة التمدن، المجلد السادس، ص ٢١٣.

ينقسم على ذاته لا بد أن يؤول الى الخراب[1].

حرص البستاني ومعاصروه في تحليلهم للتمدّن في أعقاب الحرب اللبنانية الأهلية الأولى سنة ١٨٦٠ على التشديد على المقومات الوطنية، المفارقة للطائفية، والقاضية بتوحيد كلمة أبناء الوطن، واعتبروها عملياً المخرج الوحيد مما كانت تتخبط فيه البلاد من انقسام طائفي وديني وما أصابها من خراب وتقتيل. ومع أن نظرة البستاني الى الحضارة الغربية تتصف بشيء من التردد، فالفلسفة السياسية التي أخذ بها لم تختلف عن الفلسفة الليبرالية التي كرّستها قرون من الصراع الدستوري في انكلترا وفرنسا، وانتهت برفع الولاء للوطن الى درجة الولاء الديني. ومع ذلك فقد أصرّت على الفصل بين هذين الولاءين.

ولعل الفضل في توضيح الصلة بين الدين والوطن في هذه الحقبة يعود لسليم بطرس البستاني. فقد أوجز في إحدى مقالات «الجنان» المبادىء الكبرى التي تتجلى فيها «روح العصر» في ثلاثة، وهي أمارات التمدن في العصور الحديثة، في عرفه. وأهم العوامل المضادّة لهذه المبادىء (ويدعوها عوارض) اختلاط السياسة بالدين أو التداخل بينهما. وهو لا يعني بعارض الدين الاعتقاد الديني، بل تدخل رجال الدين في ما ليس من اختصاصهم من شؤون زمنية ومدنية. فالدين إنما ينظم علاقة الإنسان الروحية بخالقه أو بنفسه أو بقريبه. أما السياسة فتنظم أحوال الانسان المعيشية، وتقرر مبادىء العدل والأمن والنظام في المجتمع. ولما كان الرضوخ للرابطة السياسية في المجتمع إلزامياً، والرضوخ للدين (أي التسليم بعقيدة دينية ما) اختيارياً، فانّ مزج الدين بالسياسة يفضي الى أضرار جسيمة، أهمها لجوء الحكام أو الأقوياء الى الاضطهاد أو التعسّف في معاملة أقرانهم، ولاسيما من كان على غير دينهم، وهكذا يتفشى التعصب والبغضاء. وهذا «من أكبر الأسباب التي تؤخر تقدم العيلة البشرية»[2]. فوجب إذن فصل الدين عن السياسة، أو الشؤون الدينية، التي لا تقبل التغيير عن الشؤون المدنية، التي تتغير باستمرار.

(١) نفير سوريا، النشرة الحادية عشرة (١٨٦١).

(٢) الجنان، المجلد الأول (١٨٧٠) ص ٣٨٨. قارن مقالة الدين والوطن لحنين الخوري في المجلد نفسه ص ٤٣٥ - ٤٣٦، حيث يقول «فلنتعَظ نحن بهم ولندع جانباً الشقاق الديني. . . ولنترك لربّ الأديان وظيفته غير متعدّين على حقوقه، لأن له وحده السؤال والحكم على النفوس. . . ولنرتبط بأجمعنا برباط حبّ الوطن الوحيد الذي آن لنا أن نعرف حقيقة مقداره».

ومن المفارقات أن مفكري هذه الحقبة الذين استلهموا المبادىء والنظم السياسية والخلقية الأوروبية، لم يتورّعوا عن التنديد ببعض جوانب الحضارة الغربية. فالعلم الذي اعتبره بطرس البستاني والعديد من معاصريه شرطاً من شروط التمدن، ليس كفيلاً بتبليغ الفرد أو المجتمع الغاية المرجوّة من السعادة والكمال، ما لم نحترز من الخلط بين عوارض الأشياء وجواهرها، ونتنكّب عن الانخداع بالمظاهر، فيخيّل إلينا مثلاً كما يقول أحد كتّاب «الجنان» أن أوروبا هي معقل التمدن، و«الحال أن من أفعالهم الشائعة الكذب والزندقة والفسق. . . وهي أفعال ينبذها كل عاقل حازم»[1].

ويذهب هذا المذهب الى حد ما أحمد فارس الشدياق الذي طوّف في أنحاء أوروبا، وخبر حلو الحياة ومرّها. ففي إحدى مقالات «الجوائب» يتناول أولاً لفظة التمدّن، ويشير إلى مرادفاتها في اللغات الأوروبية، فيقول إنها تقابل عندنا لفظة متأدب وكيّس وخبير وما أشبه من الألفاظ. وكثيراً ما يعني بها الأوروبيون، كما يقول أيضاً، إتقان الصنعة أو ارتداء الأنيق من الثياب أو تناول الشهيّ من الطعام، فيسمون كل من لا يتكلف ذلك بالهمجية. وهو يرى مع ذلك أن أوروبا على الرغم من انتشار العلوم والاختراعات فيها، ما زالت أقرب الى الهمجية، لكثرة ما يحدث فيها من القتل والسلب والاغتيال والخطف والفتن والتغاوي[2]. والأصل في التمدّن أن يزيد في راحة الانسان وغبطته ومعارفه وأدبه وحسن أخلاقه، لا أن يزيد في همومه وأتعابه، كما يحصل في كثير من الأحوال، فيصاب طالب التمدّن «بالنهمة» في تحري الغالي، أو النادر من الرياش أو الملبس. وهو لا ينكر مع ذلك تفوّق الأوروبيين في ميادين الصناعة والتجارة، التي بنوها على أسس علمية، يصرفون المال والوقت في تعلّمها وإتقانها، خلافاً للشرقيين الذين لا يكادون يشرعون بتعلم صنعة ما، حتى يظنوا أنهم اتقنوها، فيأخذون في منافسة أصحابها، قبل أن تكتمل لهم العدة الفنية المطلوبة. وعنده أن البلدان الشرقية لا بد لها إذا أرادت أن تستوفي شروط المنعة والتقدم، ولاسيما في ميادين الحياة العملية، من الأخذ بأسباب النهوض في التجارة

(١) الجنان، المجلّد الثالث (١٨٧٢)، ص ٤٣.

(٢) راجع: منتخبات الجوائب، الجزء الأول، ص ٤.

والصناعة، لأنها أصل ثروة البلاد، فتقتدي بأوروبا في مضمار تعلّم الصناعات وإتقانها والعمل على تحقيق الاكتفاء الذاتي، الذي لا بد أن يكفيها مؤونة استيراد جميع السلع التي تحتاجها من خارج، بحيث تصبح عالة على البلاد الأجنبية المتقدمة عليها صناعياً وتجارياً، كما هي حال البلدان الشرقية هذه جميعاً[١].

وهو يرى مع ذلك أن الشرقيين بغنى عن الاقتداء بالأوروبيين في ميادين الفهم والعقل والذوق، لأنهم ما زالوا متقدمين عليم في هذه الميادين. وذلك أن «الإفرنج لم تزل تغلب عليهم حالة التوحش والهمجية... فإنهم ألفوا أكل الحيوانات القذرة، فكل ما ساغ منها في مزاردهم فهو طاهر»، كما يقول[٢]. ويأخذ عليهم أيضاً التعقيد والاغراب في التعبير، فإن أحدهم إذا أراد أن يعبر عن معنى ما راح يعقده بالاستطراد والحشو واللغو وهو ما يدل عند الشدياق على فضل اللغة العربية على اللغات الأجنبية، وامتيازها بالبلاغة. إلا أنه يرفض الخوض في هذا الموضوع، لأن توفيته حقه يتطلب سفراً كاملاً. ويخلص الى القول إن الغربيين لا يولون حسن الجوار ومراعاة الجانب والإخاء حقها لسوء أخلاقهم واهتمامهم قبل كل شيء بالمنفعة الذاتية. فكأنه أراد في كل ذلك إبراز المفاسد الخلقية والأدبية التي كان يذهب، على غرار نفر من معاصريه، الى اعتبارها من خصائص الخلق الأوروبي أو عيوبه[٣].

ومن مقوّمات التمدن الجوهرية عند الشدياق اتفاق كلمة أبناء الوطن. ومع أن تعدد الأديان من شأنه أن يؤدي الى التباغض والتناحر، فالتعاون بين الطوائف الدينية المختلفة ممكن، كما كانت الحال في العصور الوسطى عند العرب، وكما نرى من أمر الاوروبيين من كاثوليك وبروتستانت ويهود اليوم. فحقيقة التمدّن تكمن في «أن يكون الناس متعاونين على أمورهم المعاشيّة، من دون التفات الى مباينتهم في تديّنهم وتعبدهم. إذ المقصود من كل دين الحثّ على مكارم الأخلاق والإبتعاد عن الشر»[٤]. فقد أدرك، على غرار سليم البستاني خاصة، ضرورة الفصل بين الرابطة

(١) المصدر ذاته، ص ١٤٩ و١٧٠.
(٢) المصدر ذاته، ص ٢٤٩ وقارن ١٤٩.
(٣) المصدر ذاته، ص ٢٥٠.
(٤) المصدر السابق، ص ١١٠.

الدينية، من حيث هي رابطة روحية أو خلقية تؤلف بين قلوب جميع أبناء البشر، وبين الرابطة السياسية والاجتماعية، التي ينبغي أن تستند الى الولاء للوطن الواحد، وتهدف الى تعاون أبنائه جميعاً في باب الشؤون المدنية والمعاشية العامة.

ومن مظاهر التمدّن التي يعود اليها في كتاباته مشاركة المرأة للرجل في شتى الأعمال، والصنائع والفنون، وحتى السياسة، عند الغربيين. لذا كان التمدن عندهم مشتركاً، بينما هو مقصور عند الشرقيين على الرجال، فلم يحصلوا من التمدّن والحالة هذه إلا على شطره، كما يقول. ولا يجدي في الاعتذار عن هذه المشاركة التذرّع بتخلّف المرأة الشرقية، غير المؤهلة للقيام بهذه المهام، خلافاً للمرأة الغربية. فسر تخلف الأولى وتقدم الثانية هو التربية، وهذه التربية «لا تنزل من السماء، وإنما هي من عناية الرجال بها، ولاسيما أن الرجال هنا لا يتزوجون إلا حديثات السنّ، فلمَ لا يربونهنّ وهنّ في هذه السنّ، حتى يصلحن لما تصلح له نساء الإفرنج؟»[١] كما يقولونه.

ولعل العقبة الكأداء في سبيل مشاركة المرأة للرجل في شؤون الحياة العملية، بل والعلاقات الاجتماعية أيضاً، كما يرى الشدياق، هي العادة، فوجب إطراح العادات الشائعة القاضية بالفصل بينها، والأخذ بأسباب الحياة العصرية. وسنعود الى تعليم المرأة وأثرها في تقدّم المجتمع في فصل لاحق.

قد تبدو هذه الخواطر في التمدّن ومقوّماته سطحية أو خاطفة، إلا أن مفكّري هذه الحقبة الأولى في تاريخ النهضة اكتفوا في الغالب بطرح هذه المشكلة وما شاكلها من مشكلات دون أن يخوضوا فيها بعمق كافٍ، لعدم توفر العدة الفكرية والثقافية اللازمة لديهم في هذه المرحلة بعد. ومع ذلك سنتطرّق في الفصل التالي الى الجانب السلبي من هذه المشكلة، وهو تخلّف الشرقيين وأسبابه. ولا بد أن تتضح للقارىء في معرض بسطنا لهذا الجانب بعض وجوه هذه المشكلة الأخرى، ما دام الجانب السلبي والجانب الإيجابي منها مكمّل أحدهما للآخر. ولمزيد من البيان، ينبغي مطالعة النصوص الواردة في آخر الكتاب، في باب التمدّن والتقدّم وما يلحق بها.

(١) المصدر السابق، ص ١١٧ - ١١٨.

٣ . تخلّف الشرقيين وأسبابه

منذ مستهلّ القرن التاسع عشر، راح المفكّرون اللبنانيون يعربون عن القلق والتبرم بالأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية القائمة على وجه صريح يمكن تعقّبه من خلال مؤلفاتهم، مما حدا بهم الى التساؤل عن أسباب تخلف المجتمعات الشرقية إذا قيست بالمجتمعات الغربية، ووسائل علاجه والأهداف القومية التي ينبغي أن يرموا إليها. ولم يكن التوفر على قضايا التمدن والتعليم والمرأة عرضياً، بل كان نتيجة لازمة لما استشفّوه من تقدّم الغربيين وتخلّف الشرقيين هذا. ويصدق ذلك بالدرجة الأولى على عدد من المفكرين سبقت الإشارة إليهم، أمثال بطرس وسليم البستاني وأحمد فارس الشدياق، الذين قدّر لهم الأطّلاع المباشر على الحضارة الغربية والتعاطف معها، الى حدّ ما. ومع أن من هؤلاء المفكرين من راح يماري في صحّة هذا التخلف، فاللهجة الحجاجية الغالبة على أقوالهم تدلّ على شعور باطن بحقيقة تخلّف الشرقيين وتقدم الغربيين، لاسيما في مضمار العلم والحياة الدستورية والتجارة والصناعة، وبضرورة اقتداء الشرقيين بهم إذا أرادوا أن يلحقوا بركب الحضارة المعاصرة.

أما في باب الحضارة والتاريخ العربيين القديمين، فيتجاذب مفكري هذه الحقبة نزعتان: (١) نزعة الإعجاب بمآثر العرب القدماء، (٢) وإقرار صريح بتخلف العرب المحدثين. ولعل هذا الشعور بالتفاوت بين هاتين الظاهرتين الحضاريتين هو الذي حدا بهم الى المناداة بضرورة إحياء التراث العربي القديم والدفع بالأمة العربية قدماً، حتى تستعيد مظاهر الحياة التي كانت تنبض في عروقها قديماً، وما لبثت أن خمدت في العصور الحديثة. وهكذا اتخذت الدعوة الى التقدّم والرقي شكلين: إيقاظ الروح العربية الراقدة، لاسيما في مجال الأدب والعلم والفكر أولاً، ومحاكاة الشعوب الغربية المعاصرة التي ذهبوا مع شيء من التحفظ، كما مرّ، الى أنها رائدة التقدّم والرقي في العصور الحديثة ثانياً. وقبل أن نتناول نظرة هؤلاء المفكرين الى الغرب بإسهاب، دعنا نشر الى نظرتهم الى الحضارة العربية التي لم ينكروا انتماءهم اليها، حتى حين شعروا بضرورة التحفّظ في إعلان ولائهم الكلي لها، ووسعوا قاعدة انتمائهم ذلك لتشمل شعوباً أخرى ساهمت في بناء الحضارة «الشرقية» التي كانوا يتحدثون عنها، كالسريان والكلدان والفينقيين وحتى اليونانيين.

توفّر بطرس البستاني في خطبة سبقت الاشارة إليها وألقيت في شباط ١٨٥٩ على هذه القضية فوسمها بخطبة «في آداب العرب» وأعرب فيها عن المشاعر الشائعة في عصره، لاسيما في الأوساط المقربة منه ومن أعضاء الجمعية العلمية السورية التي اشترك في تأسيسها مع عدد من أدباء وعلماء هذه الحقبة. وقد لخص في هذه الخطبة عدداً من المبادىء التي يمكن اعتبارها أساساً للنظرة الشائعة آنذاك الى التراث العربي، فوجب التوقّف عندها بعض الشيء.

ينطلق المؤلف في هذه الخطبة من عدد من المقدمات النظرية والمنهجية الخاصة بمفهوم العلوم، وسبل تحصيلها والشروط الاجتماعية اللازمة لذلك التحصيل. المقدمة الأولى أن العلوم تنمو بالتدريج عن طريق التعاون بين شتى أبناء المجتمع. والمقدمة الثانية أن سبيل اكتساب المعارف هو الاستقراء القائم على التجربة الحسية. لذا كان يتأثر «بالمناخ والعادات الخصوصية» والأحكام السابقة. والمقدمة الثالثة هي أن طالب المعرفة بحاجة الى «الوسائط»، التي تعين على اكتسابها، كالكتب والخطب والآلات العلمية وما شاكل. ثم يضيف أن «حرية الفكر هي من أكبر المطلوبات لإدراك الحقائق وتحصيل العلوم، لأن الفكر المستعبد لا يمكن أن يكون فيه استعداد كما يجب للعلوم»[1].

بعد ذلك يتطرق الى تاريخ العرب الحضاري منذ الجاهلية حتى العصور الحديثة، فيذهب على عادة مؤرخي الأدب التقليديين الى أن العلوم والآداب في الجاهلية اقتصرت على الشعر والنثر وبعض المعارف الفلكية البدائية. أما في صدر الإسلام، فقد أخذ العرب يحتكّون تدريجياً بشعوب ذات حضارة عريقة، كالفرس واليونان، فتردّدوا بادىء الأمر في الأخذ عنهم، مكتفين بالعلوم اللسانية الخاصة بالقرآن والحديث، حتى إذا آلت الخلافة الى العباسيين سنة ٧٥٠ تغير كل شيء، فأقبلوا على دراسة الطب والفلسفة والعلوم، وأسسوا المدارس وأنشأوا المكاتب. وحذا حذوهم في ذلك الخلفاء الأمويون في الأندلس حتى باتت حواضرها، ولاسيما قرطبة وإشبيلية، من أهم مراكز العلم والأدب في العصور الوسطى.

وينوه البستاني بفضل العرب في علوم الكيمياء والطب التي لم يقتصروا فيها

(١) راجع خطبة في آداب العرب، ص ١٥.

على التقليد، بل أضافوا اليها ودفعوا بها الى الأمام، ولكنه يشير الى أن العلوم التي برزوا فيها تبريزاً خاصاً هي علوم اللغة والفلك والرياضيات. ويعزو ذلك الى خواصّ ذاتية تميّز العرب بها، هي جودة العقل وحسن الاستعداد والجلد والمثابرة على تحصيل العلم، على الرغم من قلّة الوسائط والآلات، والعناية بالعلوم القديمة والمحافظة عليها من الضياع حتى إذا آن الأوان سلّموها الى الاوروبيين. فالعرب «هم الذين بواسطة قدوتهم وحسن صنايعهم نبّهوا الافرنج في أجيالهم المظلمة من سباتهم الثقيل الى طلب العلم والصنايع، وذلك يسلم به الافرنج أنفسهم ولا ينكرونه»[1].

من ذلك يخلص البستاني الى الإشادة باللغة العربية، وهي من أقدم لغات العالم وأكملها وأشرفها، كما يقول. ولكنه ينعى على الناطقين بها تعلّقهم بها الى حد التحجر والجمود، اللذين حالا دون التخلي عن الألفاظ الميتة والمرادفات التي يزعم البعض أنها تدلّ على غنى اللغة، وهي تدلّ في الواقع على فقرها. وهذا التعلّق هو أحد الأسباب التي صرفتهم عن طلب العلوم والفنون المفيدة، والتلهي بالمماحكات اللفظية الباطلة. ويتجلى ذلك في المستوى الرفيع الذي بلغته العلوم والفنون عند الغربيين الذين أحرزوا قصب السبق في ميادين العلم والاكتشاف، بعد أن تخلّوا عن العلوم القديمة المبنية على فلسفة اليونان، الحافلة بالسفسطات والأوهام، بينما بقي العرب على حالهم من التخلّف الأدبي والعلمي. وهو يعزو ذلك الى عدة أسباب، أهمها: ١) قناعة العرب المحدثين بطرف ضئيل من العلم واللغة، وكساد بضاعة العلم عندهم. ٢) انحطاط مستوى العلوم اللغوية والطبيعية والعملية. ٣) انعدام وسائط اكتساب الآداب والعلوم، من مطابع ومكاتب ومدارس وسواها. وهو لا ينكر أن عدداً من المدارس والمطابع قد تأسست في أنحاء البلاد، ولكنه يرى أن عددها ما زال قليلاً، وإنتاجها محدوداً، لا يفي بحاجة الشعوب العربية. ويختم

---

(١) المصدر ذاته، ص ١٧. لا يعيّن البستاني هؤلاء الافرنج. ولكن عدداً من المستشرقين والمؤرّخين الأوروبيين أمثال رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢) ومونك (Solmon Munk) (١٨٠٣ - ١٨٦٧) ودي ساسي (S. de Sacy) (١٧٥٨ - ١٨٣٨) وسواهم كانوا قد أبرزوا أثر العرب في المحافظة على العلوم القديمة والفلسفة. وجدير بالذكر أن لويس شيخو كرّس فصولاً مستفيضة للمستشرقين الأوروبيين ومباحثهم العربية في كتاب «الآداب العربية في القرن التاسع عشر».

خطبته تلك بالإهابة بأبناء الوطن، حفدة السريان واليونان «الممتطين سنام الجيل التاسع عشر، جيل المعرفة والنور، جيل الاختراعات والاكتشافات، جيل الآداب والمعارف، جيل الصنائع والفنون»، أن يستيقظوا ويشمّروا عن ساعد العزم وينبذوا التعصب والحزبية، ويقبلوا على طلب العلم والأدب بحميّة وإخلاص[1].

ويتبسط البستاني في باب المفاضلة بين الشرقيين والغربيين في «خطاب في الهيئة الاجتماعية»[2] ألقاه سنة ١٨٦٩، فيذهب الى أن التباين بين الفريقين يعود الى اختلاف في الطبع وضرورات المعيشة التي تفضي الى اختلاف في الأزياء والأطعمة وآداب المعاشرة، وهي أمور عرضية من جهة، والى فروق جوهرية، من جهة ثانية، منها تدقيق الإفرنج بالأمور ونزعتهم الى بناء كل ما يعملون على قاعدة أو قانون معيّن، خلافاً للعرب الذين يأخذون الأشياء على عواهنها، دون فحص أو تمحيص. وهو ينصح مواطنيه في هذا الخطاب بالأخذ بأسباب التمدّن الحديث، ولكن بعد نظر فاحص، للتمحيص بين ما يجب التمسك به من هذا التمدن أو نبذه من مظاهره الخداعة. ويحذّرهم على كل حال من تقليد الأجنبي تقليداً أعمى.

لم يقف هذا المفكر مع ذلك عند حدّ المناداة بالتشمير عن ساعد العزم في طلب العلم والأخذ بأسباب التمدن الحديث، بل كرّس العقود الثلاثة الأخيرة من حياته للدفع بعجلة النهضة الأدبية والعلمية في لبنان والبلاد العربية المجاورة، فاشترك سنة ١٨٤٧ في تأسيس الجمعية العلمية السورية، وهي أول جمعية من نوعها في العالم العربي. وألّف سنة ١٨٦٩ «محيط المحيط» وهو أول معجم عربي عصري، وشرع سنة ١٨٧٥ بإصدار دائرة المعارف، أول موسوعة عربية أراد أن يدلل من خلالها «أن المعارف أساس لإتقان الزراعة والصناعة والتجارة وأمّ الاختراعات والاكتشافات، وركن انتظام أحوال الهيئة الاجتماعية، وإدراك دقائق السياسة ومعرفة الشرائع والقوانين والنظامات، وواسطة لتثقيف العقل وصحة الحكم وتهذيب الأخلاق»[3].

---

(١) المصدر ذاته، ص ٣٩.
(٢) خطاب في الهيئة الاجتماعية، ص ٣٤ و٤١.
(٣) دائرة المعارف، المجلد الأول، المقدّمة.

فهي إذن شرط لازم من شروط التدرج في معارج الرقي، فلم يعد لأبناء الضّاد مندوحة عن الضرب بسهم منها إذا أرادوا أن يجاروا الشعوب المعاصرة في مضمار التقدم والتمدن والرفاهية والازدهار.

وقد درج سليم بطرس البستاني على سنّة والده، واشترك معه اشتراكاً فعلياً في نشاطه الأدبي والعلمي. وكان مولده في قرية عبيه سنة ١٨٤٦. تتلمذ بادىء الأمر على أبيه، ثم التحق بمدرسة مسز طمسون في بيروت، حيث تعلم الانكليزية. وقرأ الفرنسية على الشيخ خطّار الدحداح، والعربية على ناصيف اليازجي. التحق سنة ١٨٦٢ بقنصلية الولايات المتحدة في بيروت كمترجم، خلفاً لأبيه، وبقي في ذلك المنصب حتى سنة ١٨٧١، تفرغ بعدها للتدريس والتحرير، فرأس تحرير «الجنان» و«الجنة» و«الجنينة»، وهي النشرات الثلاث التي أصدرها والده أصلاً. وشارك أباه بين سنة ١٨٧٤ و١٨٨٣ في تحرير الأجزاء الستة الأولى من «دائرة المعارف»، وتوفي سنة ١٨٨٤، وهو في ربيع العمر[1].

ويعود سليم البستاني الى معالجة القضايا الفكرية الكبرى التي طرقها والده، والتي كانت شغل المفكرين الشاغل آنذاك، في أعداد شتى من «الجنان». بهرت هؤلاء المفكرين، كما رأينا، حضارة أوروبا الغربية، فعمدوا الى تحديد مقوماتها، ولكنهم اضطروا في معرض هذا التحديد الى تناول مشكلتين رئيسيتين: الأولى هي مشكلة هويتهم الثقافية، والثانية هي مشكلة علاقتهم بالعرب القدماء، وبالحضارة العربية بمجملها. وقد رأينا كيف عالج بطرس البستاني المشكلة الثانية، فبقي أن نشير الى معالجة إبنه سليم لهاتين المشكلتين اللتين يبدو أنهما شغلتاه الى حد ما، كما يتبين من مراجعة «الجنان»، لاسيما العدد الأول الصادر سنة ١٨٧٠. فهو يعترف في مقالة موسومة «من نحن» بتعدد الجذور العرقية والحضارية لشعوب الشرق الأدنى، ومنها لبنان، ويستمدّ منه دليلاً على ثراء الإرث الثقافي والحضاري المركب لتلك الشعوب، ولا ينكر مع ذلك واقع انتماء هذه الشعوب ثقافياً وحضارياً الى العرب القدماء جزئياً، على الأقل. فهو يقول في الجواب على ذلك السؤال ان منّا من ينتسب الى العرب الذين مادوا وسادوا شرقاً وغرباً، وامتدت فتوحاتهم الى اوروبا ونشروا

(١) راجع: داغر، مصادر الدراسة الأدبية، الجزء الثاني، ص ١٨٦ – ١٨٨، وشيخو، الآداب العربية في القرن التاسع عشر، الجزء الثاني، ص ١١١.

ألوية العدل والمعرفة والصنائع والتجارة والزراعة، ومنّا من ينتسب الى السريان والكلدان الذين اشتهروا بحب العلوم والمعارف ومنّا من ينتسب الى اليونان الذين اشتهروا بالحكمة والفلسفة وبسطوا سلطانهم السياسي والتجاري على العالم، ومنا من هم أخلاط من تلك الشعوب العظيمة جميعاً. ثم يضيف، على طريقة دعاة الحضارة الليفانتينيّة أو المتوسطية اليوم: «نحن سلالة الذين أعطوا العالم الأديان وعلّموه الصناعة، واخترعوا له أصول ما له من الأمور النافعة، وأكسبوه مبادىء ما له من التمدن وأسباب الرغد والراحة، وفتحوا له أبواب المتجر براً وبحراً»[1].

وما أن يقرر ذلك حتى يأخذ في التباكي على ما آل اليه أمر هذه السلالة من تخلّف وجهل. فأين كنا قديماً وأين صرنا حديثاً، كما يقول، وأين مدارسنا ومكاتبنا ومتاجرنا وأسباب تمدّننا القديمة؟ كل ذلك صار أثراً بعد عين ولم يبق لنا «إلا الافتخار بكوننا كنا وكنا وكنا. ولكن أين هذا من ذاك؟». وهو يدرك أن فجراً جديداً قد أشرق ولكنه يحذر من الانخداع بمظاهر الحضارة الحديثة الخلابة، ويندد بسطحيتها واستغلال القويّ فيها للضعيف، والانقسام والتعصّب والقناعة بما ورثناه عن الأجداد، أو تقليد الغربيين في كل شيء. ويختم كلامه بالتنبيه على مخاطر التعلق بالماضي وأمجاده. فعوضاً من أن نقول: ما نحن ومن كنا وأين كنا، علينا أن نسأل: أين نحن الآن؟

يتبين من ذلك مدى الغموض الذي اكتنف جواب سليم البستاني على مسألة الهوية الثقافية والحضارية لشعوب الشرق الأدنى، بما في ذلك لبنان، وتردده، على غرار العديد من معاصريه، بين التصريح بالانتماء العربي الصرف وبين الانتماء «الشرقي»، بما انطوت عليه هذه العبارة من إبهام. ويبدو أنه أراد، شيمة بعض المفكرين اللبنانيين اليوم، أن يبرز الجوانب غير العربية في التراث الثقافي اللبناني السوري، بغية إضفاء طابع عالمي أو شبه عالمي أوسع على ذلك التراث. ولهذا الطابع دون شك بعض القواعد التاريخية التي يستند اليها، وإن أمكن آخر الأمر دمجها في التيار العربي العام الذي وسمها طيلة ما يقرب من اثني عشر قرناً بسمته الخاصة.

(١) الجنان، المجلد الأول (١٨٧٠) ص ١٦١. لا يذكر سليم البستاني الفينيقيين بالاسم، ولكن يمكن أن يستنتج من عبارته أنه عناهم في إشارته «إلى اختراع أصول ما له من الأمور النافعة».

أما أسباب التخلف الذي صار اليه الشرقيون، فيردّها سليم البستاني في معظمها الى التعصب العرقي والديني الذي يسري كالوباء في جسم الأمة، ويؤدي الى الانشقاق والتحاسد والتجافي، ويقوّض أسس العدل والطمأنينة. وهو يهيب بالحكومة أن تعمد الى معالجة هذا الداء، لأن أهم واجباتها عنده هو إقامة العدل وتوطيد الأمن، والتنكّب عن بث روح الشقاق والتنابذ بين أفراد الشعب، التي كثيراً ما يتذرع بها الحكام لتوطيد دعائم سلطتهم وبلوغ مآربهم الخاصة.

ومن مظاهر التخلف الأخرى «الانشقاق الداخلي». ويعني به البستاني انقسام أبناء الطائفة الواحدة على أنفسهم، فلا يكفّون «عن رشق أبناء مذهبهم بسهام الحسد والملامة والقذف»، إلا أنهم لا يلبثون أن يتكاتفوا في وجه الطوائف أو المذاهب الأخرى. وعلّة ذلك، كما يقول، أنهم لا يطيقون أن يروا أحداً من أبناء طائفتهم أو ملّتهم في مراكز الصدارة أو مراتب الحكم. وهذا من أخبث وأعظم أسباب التأخر[1].

أما الدواء الشافي من هذه العلل فهو العلم. وعلى غرار والده والعديد من معاصريه، يتطرق سليم البستاني الى تحديد مفهوم العلم الصحيح الذي لا يكتمل التمدن أو الرقي بدونه. ومع أنه لا يحدد ماهيّة هذا العلم بوضوح، فالعلم أساس تقدم الأمم، عنده، وما لم تنتشر المعارف بين أبنائها بالتربية والتعليم، بقيت على تخلفها. وتلك حال الشرقيين اليوم، فقد خسروا المعارف التي كانوا قد اكتسبوها في القرون الوسطى بحكم جدّ العرب واجتهادهم، ولم يستعيضوا عنها بعد ببديل، فأضاعوا الأمرين معاً، أي العلوم القديمة والعلوم الحديثة، ولم ينشئوا بعد «الوسائط» الكفيلة بالتقدم العلمي، من مدارس ومكاتب ومطابع وسواها. فمدارس هذا العصر مقصورة، كما يقول، على العلوم الدينية، بينما المطلوب اليوم «نشر المعارف الصحيحة المجردة عن الدين». ويستدرك مع ذلك قائلاً إنه لا يريد بهذا الكلام الاستغناء عن الدين استغناء تاما، بل إعتباره «موضوعاً مقدساً منفصلاً عن الدنيويات»[2]. وبالإضافة الى ذلك، يأخذ على برامج التعليم الشائعة في عصره

(١) لماذا نحن في تأخر، الجنان والمجلد الأول (١٨٧٠) ص ١٦٣ و١٦٤.
(٢) الجنان، المجلد السابع (١٨٧٦)، ص ٥٩٣.

اقتصارها على اللغات والعلوم النظرية التي «لا تزيد كيس صاحبها درهماً»، ولا تعود بالنفع اللازم على «الهيئة الاجتماعية». فغرض العالم الحقيقي عنده هو «دوام تقدّم الهيئة الاجتماعية بالحصول على ما للسابقين، وإضافة ما هو من نتاج الحاليين»[1]. ويؤيد هذه النظرة النفعية الاجتماعية الى التعليم بكلام ينسبه الى «الحكيم أرسطوطاليس» وهو «أن من أفعل وسائط حفظ الدولة تربية الرعايا تربية موافقة لروح الحكومة. فإن ذلك هو عبارة عن صنعهم في قالب نظامات البلاد الأساسية». ذلك أن مصلحة الحكومة ورعاياها واحدة، فلا بد من سقوط الحكومة التي لا تراعي هذه المصلحة أو لا يهتم رعاياها بمصالحها. وهذه آفة التعليم في الشرق، فنحن لا نقع على مدارس تنشّىء طلابها على الافادة من اختبارات الأسلاف أو الانسكاب «في قالب نظامات البلاد الأساسية»، بل على العكس ينشأ الصغار عندنا على الجهل بأحوال بلادهم وتاريخها، بينما يلمّون إلماماً تاماً بأنظمة بلاد أوروبا وتاريخها وأحوالها[2]. فكان ينقص هذا التعليم العامل الوطني، الذي لا يجدي العلم، مهما عظم، صاحبه من دونه شيئاً في باب التقدم الاجتماعي الصحيح.

ولا تختلف نظرة أحمد فارس الشدياق الى تخلّف الشرقيين وصلتهم بالحضارة الغربية كبير اختلاف عن هذه النظرة. فعلى الرغم مما كان يراه من تفوق الشرقيين على الغربيين في باب الفطنة والذوق، كما مرّ، فقد اعترف بتخلّف الشرقيين عن الغربيين في الصناعات والتجارة والفنون العملية وما شاكل، وردّ أسباب ذلك الى استخفافهم بالتجارة والصناعة من جهة، وتنكّبهم عن الأساليب الصحيحة في تعلّم هذه الفنون. فمن دلائل استخفافهم ذلك أن معظم المشتغلين بالتجارة والصناعة في الممالك الشرقية (أي الامبراطورية العثمانية) هم من الروم أو الأرمن أو اليهود، لا من المسلمين[3]. أما الغربيون، فالتجارة عندهم فنّ من الفنون العظيمة يستحق أصحابها كل إجلال وإكرام، لاسيما وأنهم مشهورون في الغالب بالصدق والأمانة والدقة. وعليها قس فنّ الصناعة، فأصحابها يقضون السنين الطوال في تعلّمها،

(١) المصدر ذاته، ص ٥٩٣، والمجلد الأول، ص ٦١١ وما يلي.
(٢) الجنان، المجلد السابع، ص ٥٩٤.
(٣) منتخبات الجوائب، الجزء الأول، ص ١٤٩.

ويكرّسون العمر في العمل على إتقانها وإنتاج المصنوعات المفيدة التي تغني البلاد عن استيراد العزيز من البضائع أو النفيس من الرياش من خارج البلاد، وهي عادات ذميمة درج عليها أغنياء الشرقيين.

أما تعلّم الصنائع والفنون، فليس في البلدان الشرقية، كما يقول الشدياق، طريقة يعتمد عليها في تحصيلها، بل كلّ من يتوافر لديه مبلغ من المال يشعر أن بوسعه أن يتعاطى التجارة، حتى لو كان أمياً. وغالباً ما يعمد طالب صنعة ما الى ملازمة صاحبها سنة أو أقل، حتى إذا آنس في نفسه الكفاءة، ظناً منه أنه قد حذقها، انفصل عن معلمه وراح ينافسه في صنعته تلك. أما في أوروبا، فمن أراد أن يتعلّم التجارة مثلاً، التحق بأحد كبار التجار ومكث معه مدة طويلة، ليتعرف على أحوال البلاد المصدّرة وأحوال التجار وترتيب دفاتر الحساب وضبطها وما أشبه. ومن أراد أن يتعلم صنعة ما لازم صاحبها كذلك سنين طويلة، قد تتجاوز السبعة، فإذا انتهى من مرحلة التعلّم تلك وأتقن صنعته، ظفر بشهادة في تلك الصنعة وراح يمارسها بنشاط وإخلاص[1].

ومن أهم أسباب تخلف الشرقيين، عند الشدياق، الأساليب المتّبعة في تربية الأولاد. فالأمهات في الشرق يربين أولادهن على الوساوس والأوهام والأضاليل، والاعتقاد بوجود العفاريت والجنّ، هذا الى معاملتهن لهم بغلظة، كلما أخطأوا، فينشأون على الخوف والهلع والأضاليل. أما البنات، فيبربونهنّ على أخبار الزواج والطلاق والمشاجرة بين النساء، حتى يدخل في روعهنّ أنهنّ لم يخلقن إلا للنكاح والطلاق. فإذا أتيح لهؤلاء الأولاد، بناتٍ أو صبياناً، أن يدخلوا المدرسة، لم يتسنّ لهم التحرر من ربقة هذه الأوهام. «وفي الجملة»، كما يقول، «فإن معظم الأولاد في البلاد الشرقية تفسد عقولهم بملازمتهم أمهاتهم من قبل أن يعرفوا الطريق الى المكتب. فإذا صاروا اليه، بقوا على ما كانوا عليه، فإن الولد يصدّق أمه أكثر من معلمه»[2].

اعتنق أحمد فارس الشدياق الاسلام، كما مرّ، على أثر لقائه بباي تونس في

(١) المصدر ذاته، ص ٩٢.

(٢) المصدر ذاته، ص ٨٩.

باريس وإقامته في كنف الباي حتى سنة ١٨٥٧، انتقل بعدها الى الأستانة، حيث قضى أخريات أيامه محرراً لجريدة «الجوائب» (١٨٦٠ - ١٨٨٤)، مقرّباً الى السلطان، فتبوّأ مكانة أدبية واجتماعية عالية[1]. إلا أن نظرته الى الحضارة الغربية تباين من عدة وجوه النظرة التي درج عليها المفكرون المسلمون، من لبنانيين وغير لبنانيين في تلك الحقبة. ولا بد من الاشارة الى هذه النظرة في معرض حديثنا عن الشرق والغرب.

كان الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) وأستاذه السيد جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ - ١٨٩٧) أهم داعيتين للتبصّر في النظر الى مقومات الحضارة المعاصرة والعناصر التي يمكن للشرقيين، ولاسيما المسلمين منهم، اقتباسها عن أوروبا، دون التفريط بعقائدهم الدينية وحضارتهم الاسلامية. فقد ذهب الأفغاني متأثراً بآراء المؤرخ الفرنسي غيزو Guizot في كتابه «تاريخ الحضارة في أوروبا»، الذي ترجم الى العربية سنة ١٨٧٧، الى ضرورة التمييز بين الاسلام كدين والاسلام كحضارة، وأنكر بالتالي ما كان يذهب اليه بعض المؤلفين الغربيين من أن الاسلام هو علة تخلّف الشعوب الاسلامية وجمودهم[2]. فالأديان عامة، والاسلام خاصة، كانت وما زالت من أهم مقوّمات الحضارة عنده، لحثّها الانسان على الارتفاع عن صعيد الحيوانية والسعي وراء العلم والفضيلة والإبداع. وما التخلّف الذي أصاب المسلمين في العصور المتأخرة من تاريخهم، الا النتيجة الحتمية لتسرّب الأفكار الهدامة، من دهرية وإلحاد واستهتار بالشرائع، التي بثّتها الحركات الباطنية الدخيلة في أوساطهم منذ صدر الاسلام، فسلبت الشعوب الاسلامية شكيمتها الخلقية وأدت الى انهيار الامبراطورية الاسلامية أمام هجمات جماعة من «قزم الإفرنج» أولاً، والمغول ثانياً[3].

(١) راجع: جرجي زيدان، تراجم مشاهير الشرق، ص ١٠٥ وما يلي، وداغر، مصادر الدراسة الأدبية، الجزء الثاني، ص ٤٧٣.

(٢) راجع: **A. Hourani, Arabic Thought, pp. 114.**

(٣) راجع: الرد على الدهريين، الأعمال الكاملة، ص ١٦٠. والاشارة في هذا السياق الى الحركات الاسماعيلية (ومنها القرامطة)، فالى الصليبيين الذين اجتاحوا بعض البلدان العربية والاسلامية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، ثم الى المغول الذين قضوا على الامبراطورية العباسية في القرن الثالث عشر أيضاً، كما هو معروف.

أما ميزة الاسلام على الأديان المنزلة الأخرى، عند الأفغاني، فهي أنه دين قائم على البراهين القوية، والأدلة الصحيحة. فهو يحثّ أتباعه على أن لا ينقادوا للأوهام، ولا يسلموا بأي مذهب لم يقم عليه البرهان. وهذا الدين يخاطب العقل ويتحكم اليه، وتنطق نصوصه بأن السعادة الحقَّة من نتاج التبصّر والتروّي، وأن الشقاء من لواحق الغفلة والجهل وانطفاء نور البصيرة[1]. وقد دفع محمد عبده وتلميذه اللبناني الأصل السيد محمد رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥) بهذه الحجج الى نهايتها المنطقية. يمتاز الاسلام في عرف محمد عبده بإنكار ثنائية الذات البشرية والتمسّك بوحدة الحياة في شتى أشكالها، الدينية والمدنية. فهو لم يفصل، على غرار المسيحية، بين هذين الجانبين من جوانب الحياة البشرية، أو يثلم الرابطة العضوية بين المجتمع كدين، والمجتمع كدولة[2].

هذا من جهة، أما من جهة ثانية، فقد كان الاسلام أول دين منزل آذن بضرورة الترابط التام بين العقل والدين، كما كان يرى الأفغاني أيضاً. فبظهور الاسلام «تآخى العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدس على لسان نبيّ مرسل، بتصريح لا يقبل التأويل، وتقرر بين المسلمين كافة، إلّا من لا ثقة له بعقله ودينه، أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل. . . كما أجمعوا على أن الدين إن جاء بشيء قد يعلو على الافهام، فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل»[3].

ويعزو محمد عبده، شيمة الأفغاني، التخلف الذي أصاب المسلمين الى العناصر الدخيلة، إلا أنه يشدد على دور السياسة في هذا التخلّف، ويحمّل الخليفة العباسي المعتصم (٨٣٣ - ٨٤٢) بوجه خاص التبعة الكبرى في تمكين تلك العناصر من السيطرة على الخلافة. فهو يرد على أرنست رينان الذي كان قد طرح مسألة أسباب جمود المسلمين آنذاك بقوله: «خليفة عباسي أراد أن يصنع لنفسه، وبئس ما صنع بأمّته ودينه. أكثر من ذلك الجند الأجنبي، وأقام عليه الرؤساء منهم، فلم تكن إلا عشية وضحاها حتى تغلّب رؤساء الجند على الخلفاء، واستبدوا بالسلطان دونهم،

(١) المصدر ذاته، ص ٨٤.

(٢) محمد عبده، الأعمال الكاملة، الجزء الثالث، ص ٢٢٥ وما يلي.

(٣) المصدر ذاته، ص ٣٥٧.

وصارت الدولة في قبضتهم»[1]. وما لبث التتر والمغول أن قوّضوا بدورهم دعائم الخلافة كلها، وأكملوا بذلك عملية التدمير التي كان الأتراك والديلم، من حراس وحجّاب، قد بدأوها.

ومع أن هذا التعليل التاريخي لانهيار الخلافة لم يكن جديداً كل الجدّة، إذ ترقى جذوره الى ابن خلدون (توفي ١٤٠٦)، صاحب النظرية التاريخية الشهيرة[2]، فقد استخلص منه كلا الأفغاني وعبده نتائج سياسية وخلقية خاصة، في حين اعتبره ابن خلدون جزءاً من القوانين الطبيعية، التي تتحكم بتطوّر الدولة وتؤدي آخر الأمر الى انهيارها بصورة حتمية. وقد راج هذا التعليل في الأوساط الفكرية الحديثة رواجاً عظيماً، حتى بات من المسلّمات، في عصرنا هذا. ومن أسباب رواجه الكبرى، لاسيما في القرن العشرين، اقترانه بالنظريات السياسية والدينية التي كانت، وما زالت، تحمّل الأجنبي، تبعة تخلّف المجتمعات الشرقية، وتنكر على المسلمين والعرب بوجه خاصّ اقتباس المقاييس الحضارية والثقافية بالفكر وأسباب الحياة العصرية، عن البلاد الغربية. ولعل أوفى نموذج حديث لهذا النهج المناوىء بالعناصر الحضارية الدخيلة تلك هو كتاب محمد البهيّ الموسوم بـ«الفكر» الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» الصادر سنة ١٩٥٧.

وأوثق صلة بدراستنا هذه دور الشيخ حسين الجسر في بسط العقيدة الاسلامية بسطاً عصرياً، والتدليل على صحّتها وقدرتها على مجاراة الحياة المعاصرة. فقد لعب هذا المربّي والمفكر اللبناني دوراً فعالاً في تطور الفكر الديني في أواخر القرن التاسع عشر. ولد في طرابلس سنة ١٨٤٥ وتلقى مبادىء العلم على الشيخ عبد القادر الرافعي ثم وفد على الأزهر، حيث أنهى دراسته الدينية، وعاد بعد ذلك الى طرابلس، وترأس المدرسة السلطانية ببيروت، وهي المدرسة التي التحق بها الشيخ محمد عبده أثناء نفيه عن مصر سنة ١٨٨٥، وتوفي في مسقط رأسه سنة ١٩٠٩. وتشهد لائحة مؤلفاته المطبوعة والمخطوطة على طول باعه في ميادين الأدب والفقه والتربية، نذكر منها: «الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الاسلامية»، و«علم تربية الأطفال» و«سعادة الرجال والنساء» و«العقيدة الاسلامية والعقيدة النصرانية»

(١) المصدر ذاته، ص ٣١٨. قارن ص ٢١٠ الخ.

(٢) راجع: المقدمة، بيروت، ص ١٨٣ وما يلي.

و«الذخائر في الفلسفة الاسلامية» وسواها[١]. وهو من العلماء اللبنانيين الذين لم يحظوا بعد بما يستحقونه من عناية الباحثين. أضف الى ذلك أن قسماً كبيراً من مؤلفاته الأدبية والدينية ما زال مخطوطاً.

يبسط الشيخ حسين الجسر في أهم آثاره المنشورة، «الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الاسلامية وحقيّة الشريعة المحمدية» الصادرة سنة ١٣٠٥ هـ (١٨٨٧ م) أصول العقيدة الاسلامية بأسلوب عصري مشوّق. فيبدأ بعرض سيرة النبي والمعارضة التي لقيها على يد بني قومه، والأدلة التي أقامها على صحة نبوءته، من معجزات وخوارق، أهمها القرآن الذي عجز فصحاء العرب وخطباؤهم، عن معارضته بسورة واحدة أو بآيات يسيرة. ثم يسوق الأدلة المستمدة من التوراة والإنجيل على نبوّة محمد، فيستشهد بكلام ينسبه الى النبي اشعيا، وهو «أن الرب استعلن من جبل فاران ومعه ألوف الأطهار» معلّقاً بقوله أن جبل فاران هو مكة، فكانت الإشارة هنا الى محمد وألوف الأطهار من أتباعه[٢]. ويشفع ذلك بالإشارة الى كلام القديس يوحنا في إنجيله (١٤، ٢٦) أن المعزّي والفارقليط (Paraclete) الذي يعلّم كل شيء، سوف يأتي بعد ذهاب المسيح وأنه يوبّخ العالم على المعصية[٣]، وذلك عبارة عن تنبؤ بقدوم النبي محمد في عرف حسين الجسر. وبالإضافة الى ذلك يسرد ما مجموعه ١٠٠ شاهد من العهدين الجديد والقديم، يذهب الى أنها لا تصحّ من الرسل الذين جاؤوا بعد المسيح إلا عليه. ومن الجدير بالذكر أن الشيخ حسين الجسر لم يستنكف من الاستشهاد بالآيات الواردة في التوراة الإنجيل، خلافاً لعامة المسلمين الذين نسبوا هذين الكتابين الى التحريف، كما هو

(١) راجع: يوسف أسعد داغر، مصادر الدراسة الأدبية، الجزء الثاني، ص ٤٧٠ - ٤٧٢، وجرجي زيدان، تاريخ اللغة العربية، الجزء الرابع، ص ٣٢٥ وما يلي.

(٢) لم ترد هذه الآية في سفر اشعيا. وقد جاء في سفر حِبقوق (٣،٣): «اللّه يأتي من الجنوب والقدّوس من جبل فاران». وفي تثنية الاشتراع (٣٣،٢): «أقبل الرب من سيناء وأشرق لهم من سعير وتجلّى من جبل فاران وأتى من ربى القدس. . . أنه أحبّ الشعب، جميع قديسيه في يدك وهم ساجدون». وفي سفر التكوين (٢١، ٢١) أن هاجر ارتحلت جنوباً حاملة اسماعيل معها: «وأقاما ببرية فاران واتخذت له أمه امرأة من أرض مصر». ويذهب الشرّاح الى أن هاجر وابنها أقاما في سيناء على مقربة من بيرسبع، وفي التفاسير الإسلامية أنها بلغت الحجاز وحلت بالقرب من مكة.

(٣) الرسالة الحميدية، ص ٤٠.

معروف[١].

لن نتوقف عند الفصول المسهبة التي تتناول العبادات والمعاملات التي تؤلف من الاسلام لحمته وسداه، ولا عند الأدلة العقلية والنقلية التي يوردها المؤلف، على غرار قدماء المتكلمين، في تأييد أمهات العقائد الاسلامية، لاسيما وجود اللّه ووحدانيته. فكل ذلك كان قد وفاه هؤلاء القدماء حقه. الا أنه لا بد لنا من التوقف عند الفصول الأخيرة التي يعالج المؤلف فيها المخاطر التي يتعرض لها المسلمون لدى دراسة العلوم الحديثة، ولاسيما الطبيعيات. إن من يتبصّر بهذه العلوم، ينتهي به الأمر الى التسليم بأقوال الماديّين من الفلاسفة أو بنظريات النشوء والارتقاء التي جاؤوا بها في تأويل ظهور الحياة على الارض، فينكر بالتالي وجود الخالق ويتّسم بسمة الكفر الصريح. وعلاج هذا الداء عند الجسر، هو التزام «أهل الحل والعَقد من حماة الدين الاسلامي» بانتخاب الأساتذة الذين صحّت عقيدتهم على النهج الاسلامي دون سواهم.

بعد ذلك يتجرد الجسر للرد على الفلسفة المادية، فينبّه أولاً على استعصاء المباحث الحيوية الخاصة بالروح والعقل والذاكرة وسواها، واستحالة ادراك حقيقة الذات الانسانية، ناهيك بحقيقة الخالق. فكأنّ اللّه أراد أن يحجب عن الانسان معرفة النفس وقواها، ليدلّل على قدرته وحكمته الخارقتين، وضرورة التسليم بما أنزله على الانسان من معارف إيمانية، والإقرار بعجزه عن درك ماهيّات الأشياء أو حقيقة خالقها. ثم يتطرق من هذه المباحث الفلسفية الى الرد بإسهاب على نظرية التطوّر (أو النشوء والارتقاء، كما دعاها معاصروه) وهي النظرية التي طرحها تشارلز داروين في كتابه «أصول الأنواع» (١٨٥٩)، وثار حولها جدل عظيم في أوروبا وخارجها. والأسلوب الذي يعتمده الجسر في الرد على تلك النظرية هو التنبيه على أن الشرائع الدينية إنما يقصد منها بيان ما يرشد العباد الى معرفة اللّه وتدبير شؤون معاشهم وحسن معادهم، «وأما تعريفهم بمباحث العلوم الكونية من كيفية خلق العالم، وما هي النواميس القائمة في السماويات أو في الأرضيات وأمثال ذلك،

(١) من أهم الأعلام القدماء الذين لم يستنكفوا أيضاً من الاستشهاد بالإنجيل أبو حامد الغزالي (توفي ١١١١) في كتابه المعروف، «الرد الجميل على ألوهيّة المسيح من صريح الإنجيل».

(٢) الرسالة الحميدية، ص ٢٥٨.

فليس شيء من نحو ذلك من مقاصد الشرائع»[1]. فوجب على المسلمين إذن التوقف في مسألة الخلق دفعة واحدة، (أي نظرية الخلق الخاصة، كما كانت تدعى في الأوساط العلمية) من جهة، والنشوء من جهة ثانية، ولاسيما أن علماء الحياة لم يقدموا دليلاً قاطعاً بعد على صحة نظرياتهم الجديدة. فإذا قدموا مثل هذا الدليل، كان على المسلمين أن يؤولوا النصوص التي تبدو متعارضة معه. وفي كلا الحالين هم ملزمون بالتسليم بأن الكائنات جميعاً تدل على وجود صانعها وكمال قدرته وعلمه وحكمته[2].

أما خلق الانسان، فالذي عليه مدار العقيدة الاسلامية، كما يقول الجسر، هو أن الله خلقه من طين أو تراب أو من سلالة من طين أو من صلصال أو من حمأ مسنون. أما تطوره عن مادة الحياة الأولى (البُروتوبلاسم) أو عن القرد، فمع استبعاده فهو جائز في العقل، فكان التوقف فيه والحالة هذه أولى باعتقاد المسلمين، شريطة أن يسلّموا أن الله خالقه في كلا الحالين[3].

من ذلك يتطرّق الجسر الى بيان أن الأدلة التي ذكرها اتباع داروين في النشوء والارتقاء أدلة ظنية، ومن ثمّ فهي لا تلزم المسلمين باعتقادها، أو بتأويل نصوص شريعتهم المتعارضة معها. ولن نخوض في سرد هذه الأدلة التي تنقسم الى قسمين: عقلي ونقلي. ويكفي أن ننوّه بالنهج العقلي الذي ينهجه هذا المؤلف، والذي لا يختلف عن نهج الشيخ محمد عبده في «رسالة التوحيد» إبّان تلك الحقبة ذاتها[4]. فهو يتمسك بالقول «نقلاً عن علماء الإسلام الأعلام»، أنه يجب على المسلم أن يأخذ بظاهر القرآن والحديث ما لم يقم دليل عقلي قاطع ينافي هذا الظاهر، وعندها يتوجّب التأويل. والمقدمة الكبرى التي يبني عليها نهجه ذاك هي أن من يتتبع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، فلن يجد منها شيئاً يخالف ذلك الدليل[5]. ومع أنه يذكر الغزالي

---

(١) المصدر ذاته، ص ٢٨٨.
(٢) المصدر ذاته، ص ٢٠١.
(٣) المصدر ذاته، ص ٣٠٥ وما يلي.
(٤) يقول الشيخ محمد عبده في مطلع «رسالة التوحيد» أنه دعي للتدريس في المدرسة السلطانية ببيروت سنة ١٣٠٣ هـ (١٨٨٥ م). وكان طبع الرسالة الحميدية في سنة ١٣٠٥ هـ (١٨٨٧ م).
(٥) الرسالة الحميدية، ص ٤٥٣ وما يلي.

في عداد الأعلام الذين اهتدى بهديهم، فنحن نرى أن النهج الذي اختاره في باب التأويل أقرب الى النهج الذي رسمه ابن رشد في كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال». فقد ميّز هذا الفيلسوف بين الآيات المتشابهة والآيات المحكمة، وذهب الى أن على الخاصة والعامة جميعاً حمل المحكمات منها على الظاهر، خلافاً للمتشابهات التي يقتضي تأويلها، من قبل الفلاسفة أو «الراسخين في العلم»[1] وذلك شبيه بما ذهب اليه حسين الجسر.

نظر أنصار العلوم الحديثة، كما يتوقع المرء، الى هذه المحاذير نظرة مناوئة. فلم يكن المطلوب من المفكرين المعاصرين تحصين العقيدة الدينية ضد هذه العلوم، بل الاهتداء بهديها حتى ولو أدى ذلك الى نبذ هذه العقيدة. وبالفعل ينقسم دعاة الفلسفة العلمية الجديدة الى فريقين: فريق اكتفى بالفصل بين دائرتي العلم والدين، أو العقل والقلب، كما سنرى من أمر فرح انطون (١٨٧٤ - ١٩٢٢)، وفريق أعلن ولاءه المطلق للعلم في شكله المعاصر مستنبطاً من التيارات المعاصرة لاسيما نظرية داروين، جميع النتائج المادية الصارمة التي انطوت عليها، كما سنرى من أمر شبلي شميّل (١٨٥٠ - ١٩١٧). وسنكتفي في هذا المقام بالإشارة الى تعليل المفكرين المذكورين لتخلّف الشرقيين.

ولد فرح أنطون في طرابلس سنة ١٨٧٤ وتخرّج من مدرسة كفتين بالكورة، ثم وفد على مصر سنة ١٨٩٧ فاشتغل بالصحافة والتأليف. أنشأ مجلة «الجامعة» في الاسكندرية سنة ١٨٩٩، وواصل تحريرها مدى سبع سنوات. وفي سنة ١٩٠٦ رحل الى الولايات المتحدة ولكنّ إقامته فيها لم تطل، فعاد الى مصر ليتابع نشاطه الأدبي والصحفي. وتوفي سنة ١٩٢٢. وقد وضع أو ترجم عدداً من المؤلفات الفكرية والأدبية والتاريخية، نذكر منها: «أورشليم الجديدة أو فتح العرب بيت المقدس» (١٩٠٤)، «العلم والدين والمال، المدن الثلاث» (١٩٠٣)، «أوديب الملك»، «مصر الجديدة»، «حياة المسيح لرينان»، «المرأة في القرن العشرين لجول سيمون»، فضلاً عن عدد من الروايات والمسرحيات الموضوعة أو المترجمة. الا أن أهم مؤلفاته الفلسفية كتاب «ابن رشد وفلسفته» الذي ألحق به ردود محمد عبده على

---

(١) راجع للمؤلف: دراسات في الفكر العربي، ص ١٣٥ وما يلي.

بعض أقواله الفلسفية وردود فرح أنطون عليها[1].

ويهمنا في هذا الفصل نظرته الى العقل وتعليله لتخلّف الشرقيين، بالإضافة الى بعض ملاحظاته على الحضارة الغربية. وهذه بعض الموضوعات التي توفرت عليها مجلة «الجامعة» منذ صدورها ويكاد لا يخلو عدد من أعدادها من إشارة اليها. ففي العدد الاول يتناول فرح أنطون موضوع الإصلاح الحقيقي، فيردّه آخر الأمر، مستلهماً آراء جول سيمون Jules Simon (١٨١٤ - ١٨٩٦) الفيلسوف الاجتماعي الفرنسي، الى التربية الصحيحة، الرامية الى القضاء على الجهل وغرس الأخلاق الفاضلة، لاسيما الأخلاف المدنية، من محبة وإخاء ونزاهة وسواها. والناظر في أحوال الشرق عامة لا يشك في استفحال الجهل، من جهة، والشقاق، من جهة ثانية. منشأ الاول قلّة المؤسسات التعليمية والوطنية وفساد مناهجها، وافتقارها الى أسس خلقية ووطنية متينة، «ومعاذ الله أن نسمّي تأثير المدرسة في الشرق تربية»، كما يقول، «وما هو إلا تعليم فقط»، أي تلقين التلميذ المعلومات العامة، دون النفاذ الى أعماق نفسه وتهذيب أخلاقه. «وما التربية الحقيقية، إلا النزول الى اعماق تلك النفس البشرية واستئصال الجراثيم الفاسدة منها، وغرس الفضائل فيها. هذه هي التربية الحقيقية أي التربية الأدبية»[2]. وفي إصلاح مناهج التعليم في الشرق، وإرسائها على قواعد التربية الخلقية الصحيحة، يكمن سرّ تقدم البلاد الشرقية، التي منيت بانتشار الفساد والتفرقة.

ثم إن هذا الناظر يدهش لكثرة ما يرى من الشقاق والتنافر بين طوائف الشرق الدينية والعرقية، بل بين أبناء الطائفة الواحدة منها، فيتحقق من أن لا مفرّ لها من هذه التربية الخلقية الصحيحة، المفضية الى توطيد أسس الإخاء بين أبناء الوطن، وهي عبارة عن «غسل القلوب وجمع الكلمة والتعاون على الخير، وإدراك معنى الوطنية وتعليم النفوس فضيلة الإيثار، أي إيثار المجموع على الفرد والمصلحة العمومية على المصلحة الخصوصية»[3].

(١) راجع عن حياته وآثاره: يوسف أسعد داغر، مصادر الدراسة الأدبية، الجزء الثاني، ص ١٤٧ - ١٥٢، ومجلة السيدات والرجال (ملحق) السنة الرابعة، ١٩٢٣.
(٢) الجامعة، السنة الأولى (١٨٩٩)، ص ٨.
(٣) المصدر ذاته، ص ٣٤.

يتبين من ذلك أن العلتين الكبريين لتخلف الشرقيين عند فرح أنطون هما الجهل والفساد. وعلاج العلة الأولى يقوم على نشر العلم وإصلاح المناهج التربوية على أسس حديثة. أما علاج العلة الثانية، فبثّ الروح الوطنية الصحيحة بين أبناء الوطن وهو من شأن المدارس الى حد بعيد، ومن شأن الحكام أيضاً. إذ كيف يرجى غرس «شجرة الإخاء»، كما يدعوها فرح أنطون، دون غارس، وكيف تغسل القلوب دون غاسل؟ لذا وجب أن لا تسند السلطة في الشرق إلا لمن هم أهل لها «فحسن اختيار الحكام في الشرق، هذه هي حاجة الشرق الكبرى». وعنده أن البلاد الشرقية ليست بحاجة الى القوانين، فلديها القدر الكافي منها، ولا الى الحرية، لأن الحرية قد تؤول بالشرق الى الفوضى والشقاق، بل هي بحاجة الى من يحسن تطبيق القوانين بالعدل والقسطاس. وهو يستشهد في هذا المقام بكلام هو «من السحر الحلال» نشره قبل ذلك ببعض سنوات الشيخ محمد عبده وقال فيه: «إنما ينهض بالشرق مستبدٌ عادل، مستبدٌ يكره المتناكرين على التعارف، ويلجىء الأهل على التراحم ويقهر الجيران على التناصف»[1].

ومن الأسباب الأخرى لتخلّف الشرقيين تخلف المرأة الناجم عن الاستخفاف بها من جهة، وجهلها من جهة ثانية. إلا أن الانصاف يحدونا على الإقرار بأن تبعة هاتين العلّتين تقع على الرجل، فهو الذي ينظر اليها نظرة الاستخفاف تلك ويحول بينها وبين طلب العلم. فعليه والحالة هذه تترتب تبعة إصلاح حال النساء. فاذا بقي الرجال على معاملة نسائهم «معاملة الأنعام السائمة، فكيف يرجون أن يصبحن ملائكة أو قديسات. المرأة مرآتك الحقيقية، أيها الإنسان. فإذا أصلحتها كانت ملاكاً، وإذا أفسدتها كانت شيطاناً»[2]. وسنعود الى أثر المرأة وتعليمها في تطور المجتمع في فصل لاحق.

على الرغم من إعجابه بالغرب وتقدمه العلمي والتكنولوجي المدهش في القرن التاسع عشر، قرن الاختراعات والاكتشافات، يأخذ فرح أنطون عليه التردّي في المادية والفساد الخلقي والاجتماعي، حتى ليتساءل المرء عن أثر التمدن في تفشي

(١) المصدر ذاته، ص ٥٤. ويقدّم الكاتب لهذا الكلام الذي يقتبسه من أقوال محمد عبده بإطراء جاء فيه: «فالجامعة تفتخر الآن بأن تزفّ للشرقيين هذه الحكمة الشرقية الصادرة عن نفس شرقية كبيرة».
(٢) المصدر ذاته، ص ٢٦.

الفساد والأنانية والنفعية وعما إذا كان التمدن هذا باعثاً على التقدم أم على التخلف من الناحية الخلقية. فقد أصبح الإنسان المتمدن اليوم، كما يقول، «يتخذ من جثث أخوانه مراقي الى أغراضه ومصالحه... وصار الواحد (من أبناء العائلة الواحدة) يمزق الثاني تمزيقاً ويدوسه تحت أقدامه دوساً، توصلاً الى ربح يرجوه من وراء عمله»[1]. ويدعو في هذا المقام الى العودة الى بساطة الحياة الطبيعية، دون أن ينكر أن على البشرية واجباً مقدساً هو الاستجابة الى نداء التقدم المطرد. «فثبّتي خطاك يا أمّتنا، وامشي الى غرضك ساكنة الجأش، ولا تخافي فإن يد القادر تعضدك ويمينه القوية تأخذ بيمينك»[2].

ويحمّل فرح أنطون الغرب بعض التبعة في انحطاط الشرق. فالغرب اليوم، كما يقول، مندفع في سبيل الأطماع الاقتصادية، التي حلّت محل الأطماع السياسية، اندفاع السيل، في اتجاه الشرق، «شقيقه الأكبر وسابقه في أدوار التمدن والعمران». ومع أن هذا الاندفاع جزء من ناموس تنازع البقاء القاضي بتسلّط القوي على الضعيف، فعلى الشرقيين أن يواجهوه بناموس آخر هو ناموس الحرص على البقاء. والتبعة الكبرى في هذا المضمار تقع على حكام الشرقيين ورؤسائهم الذين أنيط بهم «شرف رئاستهم وخدمتهم، وذلك بدفع المفاسد عنهم وجلب المغانم إليهم» وتوحيد كلمتهم في وجه القوى الخارجية التي تهددهم. وذلك لا يكتمل إلا بشرطين: التحالف بين البلدان الشرقية، ونشر لواء العدل بين رعاياهم. وهذان المطلبان لم يعد منهما مفرّ، في أعقاب الحادثتين اللتين غيرتا وجه البسيطة، كما يقول: الثورة الفرنسية التي أيقظت في نفوس البشر روح الحرية والمساواة، والحروب الاقتصادية الاستعمارية التي جعلت الغرب ينظر الى الشرق كفريسة سائغة لمطامعه الاقتصادية[3].

أما شبلي شمّيل، فهو يعزو انحطاط الشرقيين الى عوامل شتى أهمها طبيعة بلاد الشرق الجغرافية وثقافتهم الأدبية والاجتماعية. فطبيعة الشرق، كما يقول، «بما توجب الراحة للبدن تفسح مجال الخيال»، ولذلك انبثق معظم الأنبياء من الشرق،

(١) المصدر ذاته، ص ٢٢.
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصدر ذاته، ص ١١٥.

بينما «طبيعة بلاد الغرب بما توجب من المشقة على البدن تربيّ فيه النهضة والإقدام»[1]. لذلك انبثق معظم الفاتحين من الغرب، باستثناء أصحاب الدعوة الدينية. أما من الناحية الخلقية فالتقدم العلمي والنظم الاجتماعية هي التي تتحكم بقوانين تطور الشعوب. «ولما كان الشرق متخلفاً عن الغرب لقلة العلم فيه وثقل وطأة الوهم عليه... وما لذلك من الأثر السيىء على العقل والآداب»، فقد تفشّت بين أبناء الشرق العصبية الدينية والاسفاف في العلاقات الاجتماعية، «كالهشاشة والبشاشة والمفاخرة باللباس والطعام وإيلام الولائم والتأنث في الحركات وسائر أنواع المجاملة التي لا تتجاوز حد اللفظ، مع التبطّن والرياء المتصلة إلينا إمّا بالوارثة وإمّا بالتقليد»[2].

ويضيف شمّيل الى هذه الأسباب الجغرافية والخلقية أسباباً سياسية. فهو يقول مستشهداً بأبقراط، أبي الطب القديم، إن الفرق بين حكومات الغرب وحكومات الشرق أن الأولى تحكمها شرائعها، والثانية تحكمها ملوكها، مشيراً الى ميزة كبرى من ميزات الحكومات الدستورية التي تؤول فيها السيادة الى القانون، لا الى أهواء الحكام ورغباتهم، حتى حين تدخل على الأحكام بعض التعديلات في بلاد الشرق، كما جرى في الأمبراطورية العثمانية في عهد السلطان عبد الحميد (١٨٧٦ - ١٩٠٩) مثلاً، «فما تعديلها إلا صورة لا معنى. فإن ملوك الشرق ما زالوا فوق شرائعهم». وهكذا تقضي نظم الحكم التعسّفية في بلاد الشرق الى موت عواطف الشهامة والإقدام، وتقوّي في نفوس أبنائها الصفات الدينية الهدامة، وينطفىء نور المعرفة. «فلا عجب بعد ذلك إذا رأينا الغرب باسطاً فوق الشرق يديه، طامحاً ببصره إليه، مزمعاً أن يقبض عليه، سنّة الطبيعة في التنازع، ولن ترى لسنّة الطبيعة تبديلا»[3].

ومن المفكرين اللبنانيين المخضرمين الذين عالجوا مسألة التخلف بإسهاب في حقبة متأخرة نسبياً، وإن كانوا ينتمون بعد فكرياً الى عصر النهضة الذي نحن بصدده، الأمير شكيب أرسلان (١٨٧٠ - ١٩٤٦) الذي يرد في كتابه «لماذا تأخر

(١) مجموعة الدكتور شبلي شمّيل، الجزء الثاني، ص ١٩٦. وقد صدرت هذه المقالة أصلاً في مجلة البصير سنة ١٨٩٨. ويجد القارىء ترجمة شبلي شمّيل في الفصل اللاحق.
(٢) المصدر ذاته، ص ١٩٨.
(٣) المصدر ذاته، ص ١٩٩.

المسلمون ولماذا تقدم غيرهم» على سؤال وجهه اليه الشيخ محمد بسيوني عمران من علماء جاوَه سنة ١٣٤٨ هـ(١٩٢٩ م). يستهل هذا المفكر الأديب كتابه بالإقرار بواقع الحال التي صار اليها المسلمون في زمانه وهي حال «لا ترضي لا من جهة الدين ولا من جهة الدنيا، ولا من جهة المادة ولا من جهة المعنى»[1]. إذا قيست بحال معظم معاصريهم من شعوب الأرض. ثم يتطرّق الى أسباب هذا التخلّف بعد أن يعرّج على أسباب ارتقاء المسلمين في الأزمنة الخالية، حين كان العالم الإسلامي منذ الف سنة «هو الصدر المقدم وهو السيد المرهوب المطاع بين الأمم شرقاً وغرباً». وهو يورد عدداً من الأسباب التي تعكس التيارات الفكرية السائدة آنذاك وما زالت، بشيء من التقصي الذي يستحقّ التوقف عنده.

من أعظم هذه الأسباب عنده الجهل الذي يحول بين المسلمين وبين التمييز بين الحق والباطل، والصحيح والفاسد. ويتصل به العلم الناقص وهو أشد خطراً من الجهل البسيط، كما يقول، لأن صاحبه لا يدري ولا يفقه أنه يدري، فيصعب شفاؤه. يضاف الى ذلك فساد الأخلاق بينهم. ويتبين ذلك بوجه خاص في أمرائهم الذين تجبّروا عليهم وأيّدهم «العلماء المتزلفون» في ذلك، عوضاً عن تقويم اعوجاجهم وإصلاح فسادهم. فهؤلاء العلماء «جعلوا الدين مصيدة الدنيا» وسوّغوا للفاسقين من الأمراء شرّ موبقاتهم، وأباحوا لهم باسم الدين خرق حدود الدين «فكان إثم هذا كله في رقاب هؤلاء العلماء»[2].

ومن الأسباب الأخرى لتقهقر المسلمين الجبن والهلع. فبعد أن كانوا أشجع شعوب الأرض، باتوا «يهابون الموت الذي لا يجتمع خوفه مع الاسلام في قلب

---

(١) شكيب أرسلان، لماذا تأخّر المسلمون وتقدّم غيرهم، الطبعة الثالثة، مصر ١٣٥٨ هـ ص ٨. ولد هذا المفكر الأديب في الشويفات سنة ١٨٧٠. درس في مدرسة الحكمة. ومال الى الأدب ثم الى السياسة. تعرف بجمال الدين الأفغاني في الأستانة سنة ١٨٩٢، وكان قد التقى الشيخ محمد عبده أثناء نفيه في بيروت سنة ١٨٨٦ وتأثر بأفكارهما الإصلاحية. أقام في جنيف فترة حيث أسس مجلة تصدر بالعربية باسم **La Nation Arabe**، استمرت حتى ما قبل الحرب العالمية الثانية. من مؤلفاته: أناتول فرانس في مباذله (١٩٢٦)، السيد رشيد رضا أو أخاء أربعين سنة (١٩٣٧)، النهضة العربية في العصر الحديث (١٩٣٧)، خلاصة تاريخ الأندلس (١٩٢٠)، المدائح السنّية في شمائل الذات الحميدية (١٨٩٥)، بالاضافة الى ديواني شعر، وكتاب «لماذا تأخر المسلمون»، المشار إليه أعلاه. توفي سنة ١٩٤٦.

(٢) المصدر ذاته، ص ٥٩.

واحد». واقترن بذلك اليأس والقنوط من رحمة الله، فاستسلموا الى حكم المستعمرين، ظناً منهم أن الافرنج «هم الأعلون على كل حال»، فلا سبيل الى مغالبتهم بوجه من الوجوه[1]. وينكر المؤلف على المسلمين تخاذلهم من جهة، وزعمهم أن سر تقدم الغربيين ومنعتهم من جهة ثانية، هو العلم. فيقرر أن المخترعات العلمية من دبابات وطيارات ورشاشات ليست هي الأصل. بل «الحميّة والعزيمة والنجدة، هي التي تأتي بالطيارات والدبابات والقنابر (القنابل)»، وأن هذه الآلات بحدّ ذاتها لا تفعل شيئاً، بل الروح الكامنة وراء مستخدميها. فإذا قيل: بل العلم الحديث هو الذي مكّن الغربيين من اختراع هذه الآلات وبسط سلطتهم على الأرض، أجاب شكيب ارسلان: إن العلم الحديث أيضاً يتوقف على الفكرة والعزيمة. فإذا وجدت هاتان، وجد العلم الحديث ووجدت الصناعة الحديثة. فالإرادة البشرية إذن هي سرّ التقدم، لا العلم ولا التكنولوجيا، ما دام هذان وليدين لها، وبها تقيّض للشعوب الغلبة على أعدائها، كما جرى في اليابان، حين أخذت تضارع الأوروبيين في العلوم والصناعات، بعد أن كانت أمة شرقية متخلّفة كسائر أمم الشرق.

ويدلّل المؤلف على فعل الارادة في تقدّم الشعوب ونهضتها من باب آخر، وهو أن اقتناء السلاح الحديث والآلات الحديثة متوفّر متى توفّرت إرادة اقتنائه من جهة، أو البذل في سبيل ذلك من جهة ثانية. والآفة الكبرى أن المسلمين يريدون اقتناء السلاح، «وهم لا يريدون أن يبذلوا، ولا أن يقتدوا بالافرنج واليابان في البذل»، فكأنهم أرادوا النصرة بدون سلاح أو عتاد، أو السلاح والعتاد بدون بذل الأموال اللازمة، بل «بمجرد الدعاء والتسبيح» أو قل بمجرّد الاستغاثة بالأولياء. فإذا دارت الدائرة عليهم فقدوا كل ثقة بأنفسهم «واستولى عليهم القنوط، ودبّ فيهم الرعب، وألقوا بأنفسهم الى العدوّ، وبعد أن كانوا مسلمين، صاروا مستسلمين»[2].

ومن أسباب انحطاط المسلمين الأخرى الجمود، وهو التمسك بالقديم والوقوف في وجه كل تجديد أو تعديل. يقابل ذلك جحود تلك الفئة التي تريد نبذ كل قديم، حتى وقع الاسلام بين نارين: نار الجمود ونار الجحود. ويعرّف الجاحد

---

(١) المصدر ذاته ص ٦١.

(٢) المصدر ذاته، ص ٦٥.

بقوله إنه ذاك الذي «يأبى إلا أن يفرنج المسلمين وسائر الشرقيين ويخرجهم عن جميع مقوّماتهم ومشخّصاتهم، ويحملهم على إنكار ماضيهم». ويأخذ على الجاحدين مخالفتهم لسنن الكون التي غرست في نفوس الشعوب ميلاً طبيعياً للاحتفاظ بمقوّماتهم وأعرافهم، كما نرى من حال الأمم الاوروبية التي لا ترضى عن أصلها وحضارتها بديلاً. ويتهم هؤلاء الجاحدين بالخساسة والإسفاف، فتبرؤ المرء من آبائه وذويه لا يصدر إلا عن المسفّ الخسيس.

ولا يقلّ الجمود عن ذلك بلاء. فمن آفات الجمود أنه مهّد لأعداء الإسلام الطريق لإسناد تأخر العالم الاسلامي الى تعاليمه، وأدى الى تفشي الفقر، لأن دعاته جعلوا الاسلام دين آخرة فقط، بينما هو في الواقع دين دنيا وآخرة معاً، «وهذه ميزة له على سائر الأديان»[1]. كذلك الجمود هو الذي أدى الى شهر الحرب على العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفية، بحجة أنها من علوم الكفّار، فحرم الاسلام ثمرات هذه العلوم ومكّن من عداهم من إحراز قصب السبق والتحكّم بخيرات الأرض. والجمود هو الذي حبّب الى كثير من المسلمين الكسل والخمول واتخاذ طرق الدراويش ذريعة يتذرعون بها عن العمل المفيد، مما أدّى الى إتّهام الاسلام بالجبر والاتّكال. وعند شكيب أرسلان أن الجبر والاتّكال أبعد ما يكونان عن تعاليم الاسلام الصحيح. وهو يسترسل في إقامة الدليل على ذلك من القرآن، فيستشهد بالآيات الكثيرة التي تحثّ على العمل واستنهاض الهمم، وتنوط الثواب والعقاب بالعمل الذي يأتيه المكلّف، ويذهب الى تقرير أن الاسلام في حقيقته ثورة على القديم ودعوة الى الأخذ بكل جديد لا يعارض العقيدة. ويستحيل أن يكون شيء مما يفيد المجتمع الاسلامي مخالفاً للدين، المبني على إسعاد البشر، كما يقول[2].

وقد أفرد هذا المفكر فصلاً خاصاً، على عادة معاصريه، توفّر فيه على الإشادة بمآثر المدنيّة الاسلامية، وإقامة الأدلة التاريخية المختلفة على ذلك. ويعود في نهايته إلى تقرير ما ذهب إليه محمد عبده ومعاصروه من أن تأخر المسلمين لم يكن ناجماً عن الشريعة الاسلامية، بل عن جهلهم بتلك الشريعة أو عن عدم إجراء أحكامها كما

(١) المصدر ذاته، ص ٩٥.

(٢) المصدر ذاته، ص ١٠٥.

ينبغي، على حدّ قوله. وهو يختم تحليله لأسباب انحطاط المسلمين في العصر الأخير بعلة يعتبرها من شرّ العلل، وهي فقدهم كل ثقة بأنفسهم، حتى دخل في روعهم أنهم لا يصلحون لشيء، وأنهم سواء جدّوا أو قعدوا عن الجدّ، فلن يستطيعوا مجاراة الأوروبيين في ميادين العمل والانتاج: «وقرّ ذلك في نفوسهم وتخمّر في رؤوسهم، لاسيّما هذه الطبقة التي تزعم أنها الطبقة المفكرة العاقلة... فإنها صارت تقرر هذه القاعدة المشؤومة في كل نادٍ وتجعل التشاؤم المستمر والنعاب الدائم من دلائل العقل وسعة الإدراك»[1].

(١) المصدر ذاته، ص ١٣٦.

الفصل الثاني

النظرة العلمية الجديدة

١. المدنية والعلم

أجمع الأدباء والمفكرون في أواسط القرن التاسع عشر أو كادوا، على أهمية الدور الذي يلعبه الدين في تطور المجتمعات البشرية، ولاسيما المبادىء الخلقية التي اعتبروها جميعاً أسّاس التمدن الصحيح. ومن أولئك الكتّاب بطرس البستاني الذي يلخص كلامه على الصلة بين التمدن والدين النظرة السائدة آنذاك. فمع أن الدين ليس التمدن في ذاته، كما يقول، «فهو مبدأ التمدن. فمنه ومن الواجبات التي يفرضها والغاية التي يعيّنها للحياة البشرية، والنسبة التي يضعها بتعاليمه بين الأجناس والرتب والشعوب، وبالاختصار من تعليمه الأدبي، تنبجس ينابيع النظامات والأخلاق اكثر مما سواه»[١].

ولا يختلف هذا الموقف جذرياً عن موقف رواد الحركة الفكرية المسلمين، وعلى رأسهم جمال الدين الأفغاني، الذي رسم في «الردّ على الدهريين» الإطار الفكري للمجددين المسلمين، من محمد عبده الى محمد رشيد رضا وأتباعهما من أعلام الحركة «السلفية». تناول الأفغاني أثر الدين في تطور المجتمعات وتوطيد دعائم المدنية والتطلع نحو الكمال والسعادة والتأليف بين القلوب، فردّ هذا الأثر الى عقائد ثلاث، هي: (١) التصديق بأن الانسان أشرف المخلوقات: «إن هو إلا ملك أرضي»، (٢) اعتقاد كل ذي دين أن أمته أفضل الأمم وعقيدتها أصلح العقائد، (٣) أن الانسان إنما وجد على الأرض لكي يحصّل «كمالا يهيّئه للعروج إلى عالم أرفع

---

(١) بطرس البستاني، «دائرة المعارف»، الجزء السادس، ص ٢١٣.

وأوسع من هذا العالم الدنيوي، والانتقال من دار ضيقة الساحات، كثيرة المكروهات، جديرة أن تسمى بيت الأحزان وقرار الآلام، الى دار فسيحة الساحات، خالية من المؤلمات»[1].

كان لهذه العقائد الثلاث شأن عظيم في تطور المجتمع وتمدنه والترابط بين أبنائه وتعايشهم في ظل المسالمة والموادعة وتقدمهم. فالعقيدة الأولى تسمو بعقل البشرية عن مستوى البهائم وتحول بين أبناء البشر وبين التناحر والتشاجر. والعقيدة الثانية تحفز شتى الأمم على التنافس والتباهي في ميدان المزايا الانسانية الرفيعة وغايات المدنية العليا، أي في باب الفنون والعلوم والصنائع. والثالثة تحضّهم على تقويم ملكاتهم الخلقية وتهذيب نفوسهم والتنكب عن المخادعة والاحتيال. «فهذه العقيدة أحكم مرشد وأهدى قائد للانسان الى المدنية الثابتة المؤسسة على المعارف الحقة والأخلاق الفاضلة. وهذا الاعتقاد أشد ركن لقوام الهيئة الاجتماعية التي لا عماد لها إلا معرفة كل واحد حقوقه وحقوق غيره، والقيام على صراط العدل المستقيم»[2].

هذه النظرة الدينية الى الحضارة وسمت الحركات الفكرية أواخر القرن الماضي في لبنان وخارجه. ومع ذلك، فقد اقترنت بها نظرة دنيوية حديثة تختلف عنها الى حد بعيد. وعندما تأسست الجمعية السورية في بيروت عام ١٨٤٧، انتُخب بطرس البستاني مقرراً لها وعضواً من أعضاء عمدتها. وضمّت، بالاضافة إليه، عدداً من المفكرين والعلماء، أمثال كرنيليوس فانديك ووليم طمسن وناصيف اليازجي وعالي سميث وأنطونيوس الأميوني ونعمة يافث وسليم نوفل وجرجس الجمال وطنوس الحداد والياس فواز ويوحنا ورتبات وتشرشل بك وابراهيم طراد، وسواهم من أعضاء «مستوطنين» و«مراسلين». وقد حدّد دستور هذه الجمعية أهدافها الكبرى بثلاثة:

أولاً: استفادة أعضائها العلوم والفنون عن طريق المناقشات والدراسات والخطب.

ثانياً: جمع الكتب والصحائف، خصوصاً ما كان منها باللغة العربية وكان

(١) جمال الدين الأفغاني، «الأعمال الكاملة»، بيروت، ١٩٦٦، ص ١٤١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

نافعاً لأعضاء الجمعية.

ثالثاً: «إنهاض الرغبة عموماً لاكتساب العلوم والفوائد، مجرّدة عن المسائل الخلافية في الأديان والأحكام، فإنها لا تتعلق بهذه الجمعية»[1].

وتجدر الاشارة الى أن هذه المبادىء اعتُمدت لاحقاً كأساس للجمعية العلمية السورية التي تأسست عام ١٨٥٧ وضمت عدداً كبيراً من الأعضاء المسلمين، كالأمير محمد أرسلان وحسين بيهم، فضلاً عن مسيحيين من مختلف الطوائف. وقد كان لهذه الجمعية، كما يقول جورج انطونيوس، أثر هامّ في توحيد كلمة السوريين واللبنانيين وإطلاق شرارة الوعي القومي، على الرغم من الحرب الأهلية اللبنانية الأولى[2].

كان كرنيليوس فانديك، الأميركي المولد اللبناني النشأة، ألمع أعضاء هذه الجمعية وأوفرهم حظاً من الثقافة العلمية الصحيحة. ولد هذا العالم في قرية كندرهوك (ولاية نيويورك) عام ١٨١٨، من والدين هولنديّي الأصل. وكان والده يتعاطى الطب والصيدلة في تلك القرية. وكان كرنيليوس الصغير يعاونه في إدارة الصيدلية في أوقات فراغه، فنشأ على الولع بالطب والصيدلة وما يلحق بهما. ولما شب عن الطوق التحق بكلية سبرنغفيلد ثم بكلية جفرسون في مدينة فيلادلفيا، حيث نال شهادة الدكتوراه في الطب عام ١٨٣٩. وفي السنة التالية وفد على بيروت مع جماعة من المرسلين الانجيليين، فتعلم اللغة العربية على يد الياس فواز البيروتي، ثم على يد بطرس البستاني وناصيف اليازجي والشيخ يوسف الأسير. وانتقل عام ١٨٤٢ من بيروت الى قرية عيتات، شرق بيروت، ثم الى قرية عبيه حيث أسس، بالاشتراك مع بطرس البستاني، مدرسة عبيه عام ١٨٤٦، ودرّس فيها أربع سنوات. وفي العام ١٨٤٧، تألفت لجنة قوامها عالي سميث ووليم طمسن وكرنيليوس فانديك لتتولى الاشراف على ترجمة الكتاب المقدس عن اللغات الأصلية. ووقع الاختيار على عالي سميث لمباشرة هذه الترجمة، فأنجز، بالتعاون مع بطرس البستاني وناصيف اليازجي، ترجمة «سفر التكوين» وأجزاء من «سفر الخروج». ولما توفي عام ١٨٥٧، عُهد الى فانديك بمتابعة الترجمة. فاختار التعاون

(١) «أعمال الجمعية السورية»، ص ٥.

(٢) راجع الكتاب الآتي: George Antonius, The Arab Awakening, p. 53.

مع الشيخ يوسف الأسير، دون اليازجي والبستاني، وأنجز عام ١٨٦٥ ترجمة العهدين القديم والجديد، وأشرف على طبعها في مطبعة الأميركان التي كان يتولى إدارتها آنذاك[١].

وفي العام ١٨٦٥ ذهب الى الولايات المتحدة فأقام فيها سنتين، عاد على أثرهما الى لبنان. وكانت قد أنشئت في هذه الأثناء الكلية السورية الانجيلية (الجامعة الاميركية في بيروت اليوم)، فالتحق بالهيئة التعليمية فيها. ولم يلبث أن أسس، بالاشتراك مع يوحنا ورتبات، كلية الطب في تلك المؤسسة. ومن الجدير بالذكر أن مهمات فانديك التدريسية لم تقتصر على العلوم الطبية، بل تعدتها الى الكيمياء والفلك وسواهما من المواضيع العلمية. وقد أدرك، إبّان قيامه بمهام التدريس، حاجة طلاب تلك الكلية خصوصاً، التي تعلّم بالعربية، وقراء العربية عموماً، الى الكتب العلمية المكتوبة بالعربية. فألّف عدداً من المصنفات العلمية والطبية التي ينبغي اعتبارها أولى الآثار العلمية الحديثة بالعربية في لبنان، التي لم يظهر لها نظير في تلك اللغة منذ عهد ابن سينا (توفي ١٠٣٧)، فضلاً عن عدد من المؤلفات الأدبية والدينية، وعن الترجمات، ومنها ترجمة جلّ أجزاء العهدين القديم والجديد أو مراجعتها. وتوفي فانديك عام ١٨٩٥، بعد أن قضى ما يزيد على ٥٥ سنة في لبنان.

وهاك ثبتاً بأهم مؤلفاته العلمية، التي تعنينا بالدرجة الأولى في هذا المقال، وقد صدرت جميعها عن مطبعة الأميركان في بيروت، باستثناء المجموعة الأخيرة.

- «المرآة الوضيّة في الكرة الأرضية» (١٨٥١).
- «الومضة الزهرية في الأصول الجبرية» (١٨٥٣).
- الأصول الهندسية» (١٨٥٧).
- «أصول الكيمياء» (١٨٦٩).
- «الرازي، كتاب الجدري والحصبة» (١٨٧١).
- «أصول اللوغارذمات، أي الأنساب» (١٨٧٣).
- «أصول علم الهيئة» (١٨٧٤).

(١) راجع الكتاب الآتي: **Brief Documentary History of the Translation of Scriptures into the Arabic Language, Beirut, 1900, passim.**

- «كتاب أصول التشخيص الطبيعي» (١٨٧٤).
- «أصول الباثولوجية الداخلية» (١٨٧٧).
- «النقش في الحجر»، وهو موسوعة من ثمانية أجزاء في الطبيعة والعلم والكيمياء والطبيعيات والجغرافيا الطبيعية والجيولوجيا (طبقات الصخور) وعلم الهيئة وعلم النبات وعلم المنطق. صدر عن المطبعة الأدبية، بيروت، ١٨٨٦ - ١٨٨٩[١].

يمكن استشفاف فلسفة فانديك العلمية من مقالته «لذّات العلم وفوائده» التي ألقاها على أعضاء الجمعية السورية، وأدرجها بطرس البستاني في أعمال تلك الجمعية الصادرة عام ١٨٥٢. يبدأ فانديك بالمقارنة بين أفق الجاهل الضيّق، الدائر على مصالحه الخاصة، وأفق العالم غير المحدود، الملمّ بأحوال أهل زمانه والأزمنة الغابرة، المحيط بأخبار البلدان القاصية والدانية، وهو لم يبرح مكانه. ومن خواصّ هذا العالِم أن شغفه بطلب العلم لا حدّ له. ومهما بلغ من درجات التحصيل، فهو لا ينفك عن الشعور بأنه ما زال طفلاً يلعب على شاطىء البحر ويجمع الحصى.

ثم يتطرق فانديك الى الفوائد الكبرى التي يجنيها البشر من الاكتشافات الطبيعية والكيميائية والهندسية، في ميادين الصناعة والتجارة والزراعة والعمارة وسواها. فلولا الاكتشافات العلمية تلك، لم تعرَف خصائص الإبرة المغناطيسية ومنفعتها في معرفة الجهات والمسافات، ولم تسخَّر قوة البخار لدفع المركبات والسفن وإدارة الآلات المختلفة. وينبّه بعد ذلك الى فوائد تحرير الأذهان من عبودية الأوهام والأباطيل. فمن يلمّ بعلم الفلك، مثلاً، يتحرر من المخاوف المقترنة بتأثير الأجرام السماوية عند العوام، فلا ينخدع بادعاءات المنجمين حول قدرتهم على التنبّؤ بالأحوال المستقبلة، ومن يلمّ بالعلوم الطبيعية أو الكيمياء لا يتطيّر من الغراب أو البوم، ولا يضيع المال أو الجهد في البحث عن الحجر الذي يحول المعادن الخسيسة ذهباً، ذلك الحجر الذي انصرف القدماء الى البحث عنه شططاً[٢].

وفوق ذلك، فتحصيل العلم يعين على معرفة الخالق، عن طريق النظر في

(١) انظر: جرجي زيدان، «تراجم مشاهير الشرق»، ص ٥٢ - ٧٠، ويوسف خوري، «الدكتور كورنيليوس فانديك» (رسالة مخطوطة)، ص ٣٨ - ٦٦، و١٣٨ وما يليها.

(٢) راجع: «أعمال الجمعية السورية»، ص ٨.

دلائل محبّته ورحمته كما تتجلى في تركيب أبداننا وتدبير أحوالنا وأحوال سائر المخلوقات الناطقة جميعها بعنايته ولطفه.

إلا أن فانديك لم يكن غافلاً عن الصعوبات التي تواجه طالب العلم بالعربية، وذلك لانعدام «الوسائط»، ولاسيما الكتب المحرَّرة في تلك اللغة. لذا نراه يحث المؤلفين على تصنيف الكتب العلمية بالعربية، وينكر أن يكون انعدام المصطلحات العلمية أو قلة رواجها راجعاً الى نقص اللغة أو اختلالها، بل هو ناجم عن قلة الاعتناء بها، كما يقول. ويستشهد في إثبات ذلك بنهج القدماء في العهد العباسي، الذين ترجموا الكتب العلمية والفلسفية عن اليونانية دون أن يتورّعوا عن إدخال الألفاظ الغريبة فيها، فعرّبوا الألفاظ اليونانية والفارسية والسريانية وسواها[1].

على منوال فانديك نسج عدد من أعضاء تلك الجمعية. فإذا تصفّحنا الخطب أو المقالات التي دوّنها البستاني في كتبه، تبين لنا أن الكثرة الساحقة منها تدور على المواضيع العلمية البحتة. فمن «مقدار زيادة العلم في سورية» بقلم يوحنا ورتبات، إلى «أصول الشرائع الطبيعية» بقلم سليم نوفل، الى «كلام في السعد والنحس والعين» بقلم ميخائيل مشاقة، الى «خطاب في النبات» بقلم نعمة الله نوفل، الى «أمالي فلكية» بقلم بطرس البستاني. وفي كل منها يتناول المؤلف مسألة علمية بأسلوب مبسَّط يهدف الى حثّ القارىء على طلب العلم. ومع ذلك لم تخلُ المجموعة من نماذج أدبية صرفة، كالمقامة العقيقية لناصيف اليازجي وقصيدة وداعية له أيضاً، وخطاب حول الحريري ومقاماته يشيد فيه بطرس البستاني، اقتباساً عن ابن خلّكان، بمآثر هذا الأديب الذي تعدّ مقاماته، كما يقول، «من خبايا الدهر»، لما انطوت عليه من «فنون شتى من الكلام، كالمواعظ والحكم والنوادر»[2].

ومن الشواهد الكبرى على عناية بطرس البستاني وابنه سليم بالترويج للنظرة العلمية الجديدة تصنيفهما لـ«دائرة المعارف». فالمعارف، كما يقولان في المقدمة، هي أساس التقدم الحق، والأمم الشرقية التي أخذت تسير في معارج الرقي تفتقر الى تلك المؤلفات التي تدعى عند الافرنج بالأنسيكلوبيديات. فهي تبسط أمام المطالع جميع المعارف والفنون، وتغنيه عن الرجوع الى مئات الكتب الأخرى.

(١) المصدر نفسه، ص ١٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ٧٠.

أما المواضيع التي تناولها المصنِّفان في هذه الدائرة فتكاد لا تخرج عن إطار العلم، بمعنييه القديم والحديث. وقد أحصيناها بثمانية: العلوم الالهية والفلسفية، العلوم المدنية والسياسية، العلوم التاريخية والجغرافية، العلوم التعليمية (أو الرياضية)، العلوم «الآلية» كما يدعونها (وهي الطبيعيات والفلك والكيمياء وفروعها)، العلوم الطبيعية (بما في ذلك علوم الحياة والطب)، علم الأدب وعلم الصنائع والفنون (بما في ذلك فن البناء والتصوير والموسيقى والحراثة وسواها).

ويكفي أن يتصفح المرء تلك الموسوعة الشهيرة ليتحقق من غلبة الطابع التنظيمي التخصصي عليها. وتلك ظاهرة لم يكن للمؤلفين العرب القدماء قبل القرن التاسع عهد بها. فقد كانوا يمزجون المباحث العلمية بالمباحث الأدبية، تبعاً لأسلوب الاستطراد والاسترسال الذي كان شائعاً في الأوساط الثقافية في العصر الذهبي، كما يتبين المرء مثلاً من «كتاب الحيوان» للجاحظ (توفي ٨٦٨) وكتاب «الأغاني» لأبي الفرج الأصفهاني (توفي ٩٦٧) وسواهما. وكان أول من خرج عن هذا النهج الفلاسفة العرب ابتداءً بالكندي (توفي نحو ٨٦٦)، فأحجموا عن الاستطراد والاسترسال، واعتمدوا أسلوب «المقالة» المحكمة السبك التي تدور بمجملها على موضوع محدد وتعالجه بأسلوب منطقي وعلمي رصين، وهو الأسلوب الذي استحدثه أرسطوطاليس في مقالاته العلمية والفلسفية أصلاً. ومع أن البستانيينِّ لم يتذرّعا بهذا الأسلوب لوضع مصنفات مفردة تعالج مواضيع علمية جزئية، فمقالات «دائرة المعارف» كانت، في الكثير من الأحوال، من هذا القبيل. ومع ذلك، فمن الجدير بالذكر أن الأسلوب التاريخي يطغى على معظم الموضوعات الانسانية التي عولجت، كالتربية والتعليم والتصوف والعبودية. وهذا الأسلوب يعتمد السرد التاريخي وإيراد الأدلة المستمدة من التاريخ العربي وغير العربي، كما يتبين من مراجعة مجلة «الجنان» و«دائرة المعارف» وسواهما.

إضافةً الى هذه المقالات وسواها من الأبحاث العلمية الصادرة في المجلات العلمية والأدبية آنذاك، كـ«الضياء» لصاحبها ابراهيم اليازجي، و«المشرق» التي أنشأها الآباء اليسوعيون عام ١٨٩٨، ظهرت، إبّان النصف الثاني من القرن التاسع عشر، عشرات المصنفات العلمية المترجمة أو الموضوعة بالعربية. ونذكر منها في الطب والعلوم الطبيعية والرياضية، بحسب تواريخ صدورها، مستثنين من ذلك مؤلفات

كرنيليوس فانديك التي ورد ذكرها أعلاه، المصنَّفات الآتية:

- «كشف الحجاب في علم الحساب»، بطرس البستاني (١٨٤٨).
- «نظام الحلقات في سلسلة ذوات الفقرات»، جورج بوست (١٨٦٩).
- «كتاب التوضيح في أصول التشريح»، يوحنا ورتبات (١٨٧١).
- «مبادىء التشريح والهيجين والفسيولوجيا»، جورج بوست (١٨٧١).
- «المرأة الجليّة لهيئة القلب الداخلية»، اسكندر جريديني (١٨٧٢).
- «الأقرباذين أو المواد الطبية»، جورج بوست (١٨٨٢).
- «المطوَّل في الحساب»، نعمة يافث (١٨٨٦).
- «الايضاح على مقالات اقليدس في الهندسة»، جرجس همّام (١٨٨٨).
- «مغني اللبيب عن الطبيب»، داود أبي شعر وأمين أبي خاطر (١٨٩٧).
- «حفظ الصحة للمتزوج والعازب»، محمد توفيق المرعشلي (١٩٠٠).
- «رسالة في الهواء الأصفر»، بشارة زلزل (١٩٠١).
- «تحفة الاخوان في حفظ صحة الأبدان»، داود أبي شعر (١٩٠١).
- «علم الحيوان والانسان»، بشارة زلزل (١٩٠٥).
- «الوقاية من السل الرئوي»، خليل سعادة (١٩٠٦)[1].

اتخذت النظرة العلمية الجديدة شكلاً فلسفياً آخر، وهو إبراز دور العقل في تقدم المجتمعات الحديثة. وكان من النتائج المنطقية لهذه النظرة الجديدة الدعوة الى التمييز بين ميداني العلم والدين على الصعيد النظري، والمناداة بفصل الدين عن الدولة على الصعيد العملي. وأبرز ممثل لهذا التيار في أواخر القرن التاسع عشر هو المفكر اللبناني فرح أنطون الذي عاش في مصر ثم في الولايات المتحدة.

تناول فرح أنطون مسألة العلم والدين في أعداد شتّى من جلة «الجامعة». إلا أن المصدر الرئيسي لمعالجته الجدية لهذه المسألة، ومسألة الدين والدولة المتصلة بها، هو كتاب «ابن رشد وفلسفته» الذي كان منطلقاً لمساجلات فكرية طويلة بينه وبين الشيخ محمد عبده، ما نزال نسمع أصداءها حتى اليوم في الأوساط الفكرية.

---

(١) راجع «المشرق» (السنة ٣، ٤. الخ)، وجرجي زيدان، «تاريخ آداب اللغة العربية»، الجزء الرابع، ص ١٩٦ - ٢٠١، وعلي محافظة، «الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة»، ص ٢١٥ وما يليها.

أهدى فرح أنطون كتابه ذاك، الصادر في الاسكندرية عام ١٩٠٣، الى «عقلاء الشرقيين في الاسلام والمسيحية وغيرهما»، أو العقلاء من كل ملّة وكل دين في الشرق، كما يقول «الذين عرفوا مضارّ مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر»، فراحوا يطالبون بالفصل بينهما تحقيقاً لهدفين رئيسيين، هما: مجاراة الأوروبيين في حلبة التمدن، والاتحاد والالفة الوطنيان. وهذان الهدفان لا يتحققان إلا على أساس تربية مدرسية وخُلقية صحيحة، فضلاً عن كسر حدة التعصب في كل من هاتين الديانتين الشقيقتين [أي الاسلام والمسيحية)، حتى يهتدي أبناؤهما الى طريق المصالحة والتآخي اللذين يتوقف عليهما نهوض الشرق وارتقاؤه. والسبيل الى ذلك التذرع بالعقل في اجتلاء الحقائق بإخلاص وتجرد، ونبذ التعصب الذميم، كما يقول[1].

يتطرق فرح أنطون الى دور العقل في إدراك المعارف الميتافيزيقية والخلقية والدينية، في معرض بسطه لمذهب ابن رشد في التأويل، وهو الذريعة الكبرى عند الفيلسوف الأندلسي لحل الخلافات الظاهرة بين الحكمة والشريعة. وعلى غرار هذا الفيلسوف الذي انتهى الى ما يمكن دعوته بتكافؤ الشريعة والحكمة، أو الفلسفة والدين، يأخذ فرح أنطون بثنائية منهجية طريفة تقضي بضرورة الفصل بين دائرة العقل ودائرة القلب، كما يدعوهما، واعتبار كل منهما مستقلة عن الأخرى. ويدخل العلم، بحسب هذه القسمة، في دائرة العقل، لأنه يعتمد أساليب المشاهدة والتجربة والتحليل في كشف الحقائق، بينما يدخل الدين في دائرة القلب، لأنه يستند الى أسس مباينة، هي الايمان أو التسليم القلبي بمعطيات الوحي التي انطوت عليها الكتب المنزلة. ولا يعني ذلك إبطال الحقيقة الدينية، ما دام العلم نفسه يسلّم بحقائق لا يقوم عليها البرهان العقلي، كوجود المادة أو الأثير الذي يتركب العالم منه، ووجود النفس وسواهما. فالعلم إنما يبنى على فرضيات لا يمكن البرهنة عليها. لذلك لا يسعه إنكار صحة المعارف القلبية التي لا يقوم عليها برهان أيضاً. والحق أن لهذه المعارف «براهين قلبية»، كما يقول فرح أنطون متأثراً بالمفكر الفرنسي بليز باسكال، تختلف عن «البراهين العقلية» ولكنها لا تناقضها. ومن الشواهد على هذه المعارف

---

(١) فرح انطون، «ابن رشد وفلسفته». راجع: «اهداء الكتاب»، ص ٧.

القلبية عنده إدراك وجود الذات، والالتذاذ بالخير، والنزوع الى عالم آخر[1]. ومع أن أنطون يقرر أن مذهبه هذا يختلف كل الاختلاف عن مذهب ابن رشد الذي اشتغل بالتوفيق بين الفلسفة والدين، فنحن نرى أن فصله البات بين دائرتي العقل والقلب، أي دائرتي العلم والدين، يشبه، إلى حد ما، فصل ابن رشد بين دائرتي العقل والدين، أو الحكمة والشريعة[2].

ومهما يكن من أمر، فهذا الفصل بين الدين والعلم أو بين القلب والعقل يستلزم منطقياً أن الجمع بينهما مستحيل. وهذا ما حفز أنطون على نقض الدعوى الشهيرة التي أطلقها الشيخ محمد عبده أصلاً، وهي أن الاسلام دين العقل، خلافاً للمسيحية التي يكثر فيها ذكر الخوارق والمعجزات. فهذه الدعوى تناقض ماهية الحقيقة الدينية، وهي من معدن القلب، إذا قيست بالحقيقة العلمية، وهي من معدن العقل. ومن ينعم النظر في هذا التمييز يتبين أن من يذهب الى أن دينه عقلي ينتهي، لا محالة، الى نفي الحقيقة الدينية برمّتها. «فالدين متى صار عقلياً لم يعد ديناً بل أصبح علماً»[3]. فلزم عن ذلك استحالة قيام دين عقلي محض، لأن هذا الدين لا بدّ أن يستند إذ ذاك الى أدلة عقلية مبنية على الاختبار أو المشاهدة، فيثبت مثلاً خلود النفس والحياة الآخرة والثواب والعقاب والوحي والذات الالهية إثباتاً عقلياً، وكل ذلك مناف لماهية الدين، ناهيك بأنه ممتنع فعلاً. وقد أدرك العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين هذه الحقيقة، كما يقول فرح أنطون، إما خوفاً من خرق الاجماع، كما فعل الفلاسفة أمثال ابن رشد، وإما هرباً من تكلف الدليل العقلي على العقائد الدينية، كما فعل رجال الدين أمثال الغزالي. وهكذا التقى «امام الفلاسفة» ابن رشد و«حجة الاسلام» الغزالي على انفصال الفلسفة عن الدين[4].

هذا في الميدان النظري. أما في الميدان العملي، خصوصاً تطور الحضارات البشرية، فعند فرح أنطون أن المدنية المعاصرة مدنية علمية، وأن كل دعوة للعودة الى حظيرة الدين، كتلك التي أطلقها جمال الدين الأفغاني في «الرد على الدهريين»،

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٢) راجع: ماجد فخري، «الحكمة والشريعة عند ابن رشد» في «دراسات في الفكر العربي»، ص ١٣٨ وما يليها.

(٣) فرح انطون، المصدر نفسه، ص ١٨٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٨٣. راجع أيضاً مقالنا المشار اليه في الهامش ١٤.

دعوة باطلة. ولعل أبلغ حملة لفرح أنطون على بعث الحضارة الدينية ذلك الرد العنيف على الأفغاني في أحد أعداد «الجامعة»، الصادر في نيويورك في أول آب (اغسطس) عام ١٩٠٦. فعن شواطىء القارة الجديدة التي بلغها في أواسط تلك السنة، يرسل تحية إجلال للعالم الجديد الذي وفد عليه مع العديد من أقرانه، آتياً «من بلاد ساد فيها الجهل والجهّال والظلم والظلّام». ويطلق العنان لقلمه شاكياً من انحطاط الشرقيين، معرباً عن خوفه عليهم، إذا لم يأخذوا بأسباب القوة والمنعة التي نادى بها الفيلسوف نيتشه، من أن يداسوا تحت أقدام الشعوب القوية الأوروبية والأميركية، ويساقوا الى السلخ كالخراف[1]. ثم يردّ دعوى الأفغاني وأصحابه الذين ذهبوا الى أن الشعوب الاسلامية يمكنها، إذا انضوت تحت لواء الدين، أن تجاري الأمم الغربية، ليقينه بأنها تنطوي على الجهل بطبيعة البشر وتاريخ العمران. فهذه الدعوى من شأنها أن تصرف الشرقيين عن الأخذ «بالعلم الطبيعي الذي عليه بناء المدنية في هذا العصر»، وتحملهم على الاكتفاء بالايمان عن كل شيء، والاتكالية والقعود عن السعي والكفاح، وتمنيتهم بخيرات الآخرة إذا فاتتهم خيرات الدنيا. ومن شأنها أيضاً أن تفضي إلى استعبادهم واستغلالهم على يد الشعوب القوية الناهضة. ذلك أن الناس ينقسمون الى بسطاء يبذلون في سبيل الدين كل غالٍ ورخيص، وهم كثرة الشعب، وخبثاء من أصحاب الأثرة الذين يتذرعون بالدين لتسخير الشعب في خدمة مآربهم السياسية والاجتماعية والدينية، وهم قلة تتحكم برقاب البشر.

ولا غناء عنده في الدعوى القائلة بأن المدنية الاسلامية القديمة جمعت بين المنعة والدين معاً ونجحت في بسط سلطة المسلمين وإقامة مدنية عظيمة. فالأمم الاسلامية التي بنت أمجاداً تاريخية في الزمان الغابر لم تكن مدفوعة بدافع الدين، بل بدافعي الفتح والحث على الجهاد. ولم يكن الدين آنذاك سوى القوة التي شحذت عزيمتهم، كما تشحذ مبادىء نيتشه عزيمة الشعوب القوية في زماننا هذا. إلا أن الأمر قد تغيّر،

(١) يشيد فرح انطون بفيلسوف القوة فردريك نيتشه (١٨٠ – ١٩٠٠) ودعوته الى التحرر من الجهل والاستكانة. لكنه يأخذ عليه التطرُّف في إنكار كون «العاطفة الدينية» مغروسة في النفس، مع أنه يعتبر «مبادئه السسيولوجية في غاية المتانة». راجع مجلة «الجامعة» (١٩٠٦)، ص ١٤٩. وجدير بالذكر ان انطون من اوائل المفكرين العرب الذين توفّروا على دراسة فلسفة نيتشه. وقد أفرد له عدداً من المقالات في المجلد السادس من «الجامعة» (١٩٠٧).

فلم تعد السياسة الدينية تؤثر في «بني الشرق غير زيادة ضعفهم وحلّ عزائمهم بإزاء الحيتان الهائلة المندفعة عليهم لابتلاعهم» [١] . وكان أولى بالأفغاني أن يأخذ بمذهب ابن رشد الذي دعا الى الفصل بين العلم والدين، وحث معاصريه على التذرع بالعلم الطبيعي في تنمية قوى العقل والبدن والكشف عن أسرار الطبيعة، وبالدين لتنقية النفس من الأدران. ولما كان كل من هذين العلمين، «علم الطبيعة وعلم الدين»، ضرورياً لصلاح المجتمع البشري، وجب التوفيق بينهما لا التفرقة[٢] .

ويحاول فرح أنطون أن يعلل الأسباب النفسية التي حدت الأفغاني على المناداة بالعودة الى مدنية الدين تلك، فيعزوها الى ما شاهده هذا المجدد من ظلم وفساد واستغلال في البلدان الأوروبية، حملته على الذهاب الى أن المدنية المبنية على الدين خير من مدنية أوروبا اللادينية. ومع أنه كان مخلصاً، كما يرى أنطون، في موقفه، فحكمه ذاك يبقى سطحياً، «لأن جميع المدنيات الدينية التي قامت في الأرض، قبل الاسلام وبعده، لم تخلُ في أي زمن من تلك الرذائل والموبقات التي تحق الشكوى منها» [٣] . وسر ذلك أن المفاسد التي شاهدها الأفغاني في أوروبا لا تنجم عن المدنية أو الدين، بل عن الطبيعة البشرية ذاتها. فلم يكن المطلوب، والحال هذه، إصلاحاً دينياً أو مدنياً، بل إصلاحاً اجتماعياً عاماً يرمي الى محو الفقر والظلم والجهل بالأساليب السياسية والاجتماعية المعروفة [٤] .

ومع ذلك، فلم يحاول فرح أنطون، كما مرّ، أن يطرح العقيدة الدينية. فقد أدرك، على غرار ابن رشد، أن للدين دوراً خلقياً فعالاً في تنظيم العلائق البشرية، وأنكر على نيتشه قوله إن الدين هو الذي أفسد البشر وآل بهم إلى الخمول والكسل، جهلاً منه بحقيقة كبرى، وهي «أن العاطفة الدينية، أي اتجاه المخلوق نحو الخالق وتأمله في مبدأه وحاله ومصيره، أمر مغروس في فطرة الانسان وطبيعته» [٥] .
والخلاصة أن ما تقدم عرضه كان لمحة شاملة عن النظرة العلمية الجديدة التي

(١) مجلة «الجامعة»، المجلد الخامس (١٩٠٦)، ص ١٥٢.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٧.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

أبصرت النور في عصر النهضة العربية الحديثة بدءاً من منتصف القرن الماضي. وقد أثّرت جميع هذه الأفكار، على درجات متفاوتة، في نظرة المفكرين اللبنانيين والعرب المجددين الى العلم والانسان وسالمجتمع والدين، وما زالت حتى يومنا هذا تشكل الخلفية الايديولوجية للفكر التحرّري، وركيزة النزعة الانسانية التي تُسمع أصداؤها في أوساط المفكرين العرب.

٢. الفلسفة المادّية: شبلي شميّل (١٨٥٠ - ١٩١٧)

كان من أهم نتائج رواج النظرة العلمية الجديدة التي تناولناها في الفصل السابق دعوة المفكرين في أواخر القرن التاسع عشر الى الأخذ بمنهجية علمية جديدة تختلف عن المنهجية التقليدية التي اتسمت بالسمة الادبية واللغوية وتجلّت، كما رأينا، في إحياء فن المقامة، على يد ناصيف اليازجي وعدد من معاصريه في أوائل القرن. وقد اتّسمت المنهجية الجديدة هذه باحلال العقل والمشاهدة محل التقليد والوحي، وسواهما من سبل تحصيل المعارف أو التصديق بها، وهي المنهجية التي شاعت في الغرب آنذاك، واتخذت شكلها الفلسفي على يد أوغست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧) وعرفت بالفلسفة الوضعية، كما اتسمت، بالأخذ بأسباب المدنية العلمية الحديثة، المناهضة للدين في جوهرها.

انتشرت النظرة الوضعية في أوساط المفكرين في بعض أنحاء العالم العربي وداخلتها عناصر عقلية مختلفة مستمدّة في الغالب من مصادر فرنسية أيضا، الا أن بوادر النظرة العلمية الجديدة تجلت بصورة خاصة، كما سنرى، في الحركات السياسية والاجتماعية الجديدة التي انطلقت من مصر على أثر حملة نابليون سنة ١٧٩٩. فقد أعطت هذه الحملة دعماً جديداً لأساليب البحث العلمي والتاريخي الحديث بفضل طائفة من العلماء والمؤرخين الذين رافقوا نابليون، من جهة، ولمبادىء الثورة الفرنسية التحررية، من جهة ثانية.

اما النتيجة الأخرى لرواج النظرة العلمية الجديدة فقد كانت أبعد مدى من كل ذلك. فهي لم تقتصر على الدعوة الى الاخذ بالمنهجية العلمية أو المدنية العصرية، بل تعدّتها الى الأخذ بالنظرة البيولوجية الجديدة التي وضعها تشارلز داروين (١٨٠٩ - ١٨٨٢) وبالفلسفة الكونية المادية التي كانت ترتبط بها عقلياً إلى حد ما. وجميع

هذه المقوّمات للفلسفة العلمية الجديدة تتجلّى على أفضل وجه في آثار شبلي شميّل.

ولد شبلي شميّل في قرية كفرشيما إلى الجنوب من بيروت سنة ١٨٥٠، وتلقى علومه الجامعية في الكلية السورية الانجيلية، فتخرّج من معهد الطب فيها سنة ١٨٧١، ثم سافر الى باريس للتخصّص. وفد على مصر وهو في الخامسة والعشرين، واقام فيها ممارساً مهنتي الطب والتأليف، فأسس مجلة «الشفاء» سنة ١٨٨٦، ونشر طائفة كبرى من المقالات العلمية والفلسفية في «مصر الفتاة» و«الفتاة» و«البصير» و«المقتطف» و«المقطّم» وسواها. وفي سنة ١٨٨٤ نشر أهم مؤلفاته العلمية الموسوم بـ«شرح بخبر على مذهب داروين» الذي أعيد طبعه سنة ١٩١٠ بعنوان «فلسفة النشوء والارتقاء»، وهو الجزء الاول من «مجموعة» مقالاته وابحاثه المشتملة على جوهر فلسفته العلمية والاجتماعية. وتوفي في القاهرة سنة ١٩١٧[1].

يلخّص هذا المفكر في ديباجة «فلسفة النشوء والارتقاء» المبادىء الكبرى لفلسفته المادية التي لم يشأ أن يقصرها على تطور الحياة، كما يقول، بل أراد أن يحيط فيها بكل ما في الطبيعة من جماد ونبات وحيوان، من حيث أصلها وتحوّلها ونسبة بعضها إلى بعض. وهو يوجز هذه المبادىء في خمسة:

اولاً: الترابط التام بين الموجودات الحي منها والميت، الأعجم والناطق.

ثانياً: وحدة القوى الفاعلة في تلك الموجودات المتحوّلة تدريجياً من أدنى سلّم الوجود الى أعلاه.

ثالثاً: هيمنة النواميس الطبيعية الواحدة عليها جميعاً، لاسيما «ناموس الاقتصاد الطبيعي» الذي يقضي بأن كل ما في الطبيعة منها وبها واليها.

رابعاً: الالتزام بالاسلوب العلمي الاختباري المحسوس، بغية بلوغ الحقيقة المنشودة في كل زمان، وتحقيق المنفعة العملية المفضية الى بناء المجتمع على أسس صحيحة وثابتة.

خامساً: ادراك حقيقة التداخل بين ناموس تنازع البقاء القائم بين فصائل الحياة المختلفة، من جهة، و«ناموس التكافؤ والتكافل» بين الجماعات البشرية المفضي الى تحقيق مصلحة واحدة من شأنها أن تشمل الجنس البشري برمّته، «عسى

---

(١) راجع حول سيرة شميّل وآثاره: يوسف اسعد داغر، مصادر الدراسة الادبية، الجزء الثاني، ص ٤٩٧ وما يلي. قارن المقتطف (٥٠) ١٩١٧، ص ١٩٦.

أن يتهيأ للانسان الفوز التام على الطبيعة، إذا فهم هذا الانسان مصلحته الكبرى من وراء ذلك كما يجب»[1]، من جهة ثانية.

ولا ينكر المؤلف تأثّره بنظريات تشارلز داروين التي أحدثت لدى ظهورها في كتابه الشهير «أصل الانواع» (١٨٥٩) ضجة كبرى في الأوساط العلمية والدينية، في كلا الشرق والغرب، وكان من شأنها «ايقاظ الافكار من نومها العميق». ومن منا نحن الشرقيين، كما يقول «أولى بهزّة تصل الى أعماقنا، وقد تقادم علينا السبات، حتى بتنا في رتبة في صف الأحياء لا هي بالميتة، فتدفن جثة هامدة ولا بالحية فتبعث بشراً سوياً»[2]. ولكن الناظر في ثنايا فلسفة شميّل العامة يتبين أثر هربرت سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣)[3] وأوغست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧) في تكوين نظرته الشاملة إلى تطوّر الفكر البشري، من جهة، ونشوء المجتمعات وتدرّجها في معارج الرقي، من جهة ثانية.

ويمهد شميّل لبسط فلسفته المادية بعرض المراحل التي سبقت قيام تلك الفلسفة في العصور الحديثة، والعقبات التي كانت تحول، وما زالت، دون تحرّر العقل البشري من ربقة المعتقدات والخرافات الدينية والخلقية والتربوية. ويبدأ بالاشارة الى أثر التربية الخلقية والدينية الشائعة في تخلّف الشعوب، في كلا الشرق والغرب. فهذه التربية لا تعدو تلقين الطالب المبادىء والتقاليد المتوارثة دون تمحيص، وهي مبادىء تتناقض مع الطبيعة، وتُفضي الى خنق روح النقد والاستقلال في الحكم، «فيزول الانسان الطبيعي بالكلية، ولا يبقى إلا الانسان المصنوع على خلاف الطبيعة»[4]، بنتيجة هذه التربية. ومع ان انظمتنا التربوية لا تغفل امر العلوم الأخرى الصحيحة، المناقضة للتعاليم الدينية، فهي تتمحّل أشد التمحُّل في التوفيق بينها وبين تلك التعاليم، وتوقع الطالب في ارتباك ذهني شديد، وتزيد في شقائه

---

(١) فلسفة النشوء والارتقاء، ب.

(٢) المصدر ذاته، د.

(٣) هربرت سبنسر Herbert Spencer فيلسوف بريطاني تأثر بالنظريات الداروينية، وتدرّع بمبادئها في بسط آرائه الفلسفية في ميادين علم النفس والاجتماع والاخلاق. وكان غرضه الرئيسي تأويل جميع اشكال الحياة البيولوجية والاجتماعية والعقلية على أساس مبادىء كونية ثلاثة، هي المادة والحركة والطاقة. أما في فلسفته السياسية فقد كان يميل ميلاً عظيماً نحو الفردية.

(٤) المصدر ذاته، ص ٢.

وقلقه. وكان أولى بها أن تنبذ «الحياة الخيالية»، التي تدعو إليها باسم الآداب والدين، وتتخلى عن محاولة التوفيق العقيمة.

ويأخذ شميّل على التربية الدينية أيضاً فصلها الانسان عن هذا العالم، حتى لا يعود يأبه له، وعلى التربية الأدبية تصويرها للانسان كما تتخيله هي واصحابها، لا كما هو على حقيقته، فتزيده ضعفاً على ضعف، وتغرس فيم روح التكلّف والرياء. ولما لم يكن بدّ لهذه التربية المزدوجة من أن تصطدم بواقع الحياة العملية، يصبح الانسان بسببها فريسة القلق والتناقض. ولو أقيم دين الانسان على «علاقته الحقيقية بالطبيعة» وآدابه على «نواميس الاجتماع الطبيعي»، كما يقول، لكفاه ذلك مؤونة الشقاء والقلق ولاستغنى عن الفلسفات النظرية الخدّاعة، واستعاض عنها بالفلسفة العملية الهادية الى سواء السبيل، القائمة على اسس العلم الحقيقي[1].

ومن مآخذه الأخرى على المناهج التقليدية الشائعة في البلاد الشرقية آنذاك توفّرها على المماحكات اللغوية والاشتغال بالأوهام، حتى صارت علوم اللغة، كما يقول، مماحكات، والفقه سخافات والطب شعوذة، وعلوم الآداب والفلسفة، «هياماً» في الأوهام لا ضابط لها. فاشتد ضررها على الفرد وعلى المجتمع لابتعاده عن حقائق الطبيعة «التي هي بالحقيقة المدرسة الاولى للانسان»، ولتمسكه بالمبادىء والمذاهب الفاسدة التي من شأنها ان تصبح عقبات في وجه التقدم الصحيح[2].

لم يكن بوسع الانسان ان يتحرر من ربقة تلك المبادىء الفاسدة والمناهج التربوية المرتبطة بها قبل بزوغ العصور الحديثة. ولا ينكر شميّل مع ذلك أن فلاسفة اليونان قد لعبوا دوراً ما في الكشف عن علاقة الانسان الوثيقة بالطبيعة، استناداً الى «الحدس الصادق»، لا إلى العلم الصحيح، ويستشهد بأقوال بقراط أبي الطب، في ضرورة البحث عن الأسباب الطبيعية للأمراض، وتأثير الاقليم والغذاء والتربية في تكيّف الأحياء. فكان بقراط بهذا المعنى «أول واضع حجراً على وجه علمي في أساس مذهب النشوء، قبل لامرك وجفروا سنتليار وداروين بزمان طويل»[3]. ومع

(١) المصدر ذاته، ص ٣.
(٢) المصدر ذاته، ص ٥.
(٣) المصدر ذاته.

ذلك بقيت البشرية على تخلّفها، لاسيما في ميدان الحياة الاجتماعية، لتفشّي الذل والعبودية في أوساط الجماهير وإجلالهم لملوكهم الذين رفعوهم الى مراتب الآلهة. ولم تختلف الحال اختلافاً كبيراً في العصور الوسطى إن في ظل الاسلام أو المسيحية، فاقتصرت مساهمة المسيحيين في تطوّر العلوم والفنون على آثار فنية ومعمارية وأدبية رائعة، لكن لا قيمة لها بالحقيقة «في المنافع العمومية»، بينما لم يترك المسلمون شيئاً يعتدّ به، كما يقول، في ميدان هذه المنافع «التي تدل على صلاح حال الانسان في دنياه وارتقاء المجتمع»، باستثناء آثار ادبية وضعت «لخدمة الغاية الدينية»، وقامت نظائرها عند جميع الامم التي تقدّمتهم[1].

ولم تتغيّر حال الانسان هذه حتى بزوغ العصور الحديثة، ولاسيما أواسط القرن التاسع عشر، أي بعد «انصراف عقل الانسان الى درس الطبيعة وتعرّف قواها، وتخلصه شيئاً من ربقة تلك المبادىء التي كانت تصرفه عنها». فالعلوم الطبيعية، كما يقول، «هي أم العلوم الحقيقية، ويقتضي أن تكون أم العلوم البشرية كافة». فإذا أخذ بها الانسان صحّ نظره الى لغاته وفلسفته، وتقدّمت آدابه لارتباطها بالعمل، وصلحت شرائعه لانطباقها على «نظام الاجتماع الطبيعي»، وتحرّر عقله من قيود التناقض والوهم. ومع ذلك فالتقدّم الذي أحرزته البشرية في ميادين الزراعة والتجارة والصناعة والطب ما زال محدوداً، لصعوبة التخلّص من مخلّفات التعليم القديم. ومع أن الحروب قد قلّت في زماننا، وحلّت سلطة الشعوب محلّ سلطة الملوك، فصلاح الاجتماع صلاحاً تاماً لن يتأتّى إلا اذا توحّدت اللغات والشعوب، واستتبت روح الاخوة بين البشر جميعاً، وأصبح العالم وطناً واحداً، وهو أمر لا مفر منه، في عرف شميّل.

وقد ضرب الشرق بسهم من هذا التقدم، كما نرى من امر اليابان التي نهضت إلى مصاف الأمم الراقية منذ امتد «نور العلم الطبيعي» اليها، أو الصين التي أخذت تتحرك من سباتها الذي استمر الف سنة[2]. وصلاح هذا الاجتماع لن يكون الاّ بالتخلّي عن «الشرائع الاستبدادية» المناقضة لناموس الاجتماع الطبيعي، واستبدالها بشرائع حديثة منبثقة من النظرة العلمية الى الأشياء ومنطبقة على هذا الناموس.

(١) المصدر ذاته، ص ٧.
(٢) المصدر ذاته، ص ٩.

ويحذّر شميّل من الانخداع بما يظهر من انطباق بعض المبادىء والتشاريع الدينية على العقل والعدل، فالعبرة في التطبيق، لا في التجريد. فالشرائع الدينية (أو الثيوقراطية، كما يدعوها) إنما كانت دوماً المطيّة التي استعان بها الرؤساء، دينيين ومدنيين، لاستعباد الشعوب والاستئثار بشتّى الامتيازات.

أما السلطة الروحية، فقد تذرّع بها حماتها للسيطرة على عقول الشعب وعواطفه، حتى استسلم الى القضاء والقدر وقنع بحاله من التخلّف والفقر، بينما تذرّع الملوك والرؤساء المدنيون بالشرائع الاتوقراطية والاستبدادية لاستعباد هذا الشعب وإذلاله وسلبه حرياته وحقوقه. ومن آفات هذه الشرائع الأخرى جمودها وتمسك أصحاب السلطة بها، حتى ليصبح تغيرها طبقاً لاحتياجات الاجتماع بحسب الزمان والمكان عسيراً جداً وهو ما يتنافى مع «ناموس الاجتماع الطبيعي، الذي هو في طبيعته خاضع لناموس التحول العام»[1].

سنتناول فلسفة شميّل الاجتماعية ونحدد مدلول «ناموس الاجتماع الطبيعي» هذا في فصل لاحق. وغرضنا الآن إبراز الجانب العلمي من فلسفته ومقوّماتها المنهجية الكبرى. فالتذرّع بالاسلوب العلمي للبحث كفيل عنده بالكشف عن ناموس النشوء أو التحوّل الطبيعي الأعظم، وهو مفتاح جميع أشكال التغيّر حتى الاجتماعي منه. فالتقدّم هو بالطبع مظهر من مظاهر هذا التحوّل، في إطار الحياة الاجتماعية والسياسية، والتحرّر من المعتقدات البالية أو هدم العلوم «السخافية»، كما يدعوها، وما بُني عليها من نظم اجتماعية تعسفية فاسدة، هو مظهر آخر من مظاهر هذا الناموس الاعظم. الا ان الفحوى الكبرى لتقريره لناموس النشوء والتحول هو الفلسفة المادية التي يُفضي منطقياً اليها. ومع أن داروين لم يستنتج من مبدأ النشوء والتحوّل جميع ما كان يترتب عليه من نتائج فلسفة أو كونية، بل اكتفى بتقرير تطور الحياة عن أصول بيولوجية أولى، لا تعدو الخمسة او الستة، تفرّعت عنها سائر الأحياء، فلم يتوقّف أتباعه عند هذا الحد. ومن هؤلاء الاتباع هكسلي وسبنسر في انكلترا، وبخنر وهيكل في المانيا الذين بنى شميّل على اقوالهم فلسفته

(١) المصدر ذاته، ص ١١.

المادية الصارمة، المستندة الى «مبدأ التوحيد الطبيعي في المواد والقوى»[1]. وهذا المبدأ يعني، كما يقول شميّل، ان القوى الحيوية والقوى الطبيعية واحدة، من حيث الجوهر والمصدر، وأنها قابلة، والحالة تلك، للتحوّل بعضها الى بعض. وتختلف هذه الفلسفة عن الفلسفات المادية القديمة (أي فلسفة ديمقريطس وأصحابه) التي كانت تستند الى اسس ميتافيزيقية بحتة، من حيث استنادها الى مبادىء علمية ثابتة، تكاد تكون قاطعة كالقضايا الرياضية.

من خواصّ هذه الفلسفة، عند شميّل، اولا أنها تفسّر الترابط بين شتى الظواهر الطبيعية تفسيراً عقلياً متماسكاً. فتقرّر مثلاً أن علم النفس فرع من علم الفيزيولوجيا، أو علم وظائف الاعضاء، أي أن الظواهر العقلية شيمة وظائف الاعضاء ظواهر مادية، وان العقل نفسه فعل من أفعال الدماغ، يتأثر بناموس النشوء والتحول، الذي يهيمن على سائر الظواهر الطبيعية، من مادّية وفيزيولوجية، بالاضافة إلى الاقليم وناموس المطابقة والانتخاب الطبيعي والوراثة، وهي العوامل التي تتحكم بتطور الحياة عامة. ولا يختلف تأثير العوامل الاجتماعية من تربية وتعليم واعتقاد وتخلّق عن ذلك، فهي تترسّخ في النفس على مرّ الأجيال المتطاولة، ولا تزول إلا بالجهد العظيم، ولكنها لا تلبث ان تعود الى الظهور في الأحفاد، مما يدلّ على «رسوخ ذلك في الطبائع وشدة تكيّفها به»[2].

ومن خواصها ثانياً أنها تمكننا من تفسير عدد من الظواهر الطبيعية، كالكهرباء والمغنطيس والاشعاع، التي عجز القدماء عن تفسيرها، فنسبوها الى الخوارق او المعجزات.[3] فالفلسفة المادية لا تجد في هذه الظواهر أدنى غرابة، بل هي تعتبر الحرارة والنور والكهرباء قوى مختلفة في المظهر، لا في الجوهر، ويمكن ردّها بعضها الى

(١) هكسلي T.H. Huxley (١٨٢٥ - ١٨٩٥) وسبنسر Herber Spencer (١٨٢٠ - ١٩٠٣) هما من العلماء الانكليز الذين توفروا على نظرية التطوّر واستنبطوا منها جميع المستلزمات الخلقية والاجتماعية التي انطوت عليها وقد سبقت الاشارة اليها. اما هيكل Ernest Haeckel (١٨٣٤ - ١٩١٩) فهو العالم الألماني الذي بنى على مذهب داروين في التطور فلسفة مادية متكاملة، قائمة على وحدة الموجودات العضوية وغير العضوية. وكان بخنر Ludwip Buchner (١٨٤٤ - ١٨٩٩) طبيباً وعالماً ألمانياً آخر وضع في اشهر مؤلفاته «القوة والمادة» (١٨٥٥) مبادىء فلسفة مادية شاملة، تنكر اي تمييز بين المادة والروح، وهو الكتاب الذي بنى عليه شميّل أصلاً كتاب «فلسفة النشوء والارتقاء».

(٢) فلسفة النشوء، ص ٢٥.

(٣) المصدر ذاته، ص ٢٨.

البعض الآخر. وحتى المادة والقوّة (اي الطاقة) عبارة عن مظهرين لحقيقة واحدة خاضعة، شيمة سائر الموجودات الطبيعية، لناموس النشوء والتحوّل.

وفي انكارها لكل «تثنية» (أو ثنائية) تمتاز الفلسفة المادّية على كل الفلسفات الأخرى، إذ تفتح أمام البصيرة البشرية آفاقاً لا متناهية، فالموحّد في الطبيعة لا يسلّم بأي ظاهرة غريبة، بل يعتبر جميع الأحداث عبارة عن تحوّلات مترابطة بعضها ببعض، وينفي وجود القوى المجردة أو الباطنة، أو الأرواح المستقلة التي لجأ اليها القدماء، لتفسير ما استعصى عليهم من ظواهر طبيعية أو نفسية. وهو يشعر بنشوة خاصة اذ يدرك ان جميع تحوّلات المادة وقواها يمكن ردّها الى مبدأ واحد، يتجلّى على شكل الإلفة في عالم الجماد، والانتخاب في عالم النبات، والإدراك في عالم الحيوان، والإرادة في عالم الانسان. وسواء دعونا هذا المبدأ الواحد حياة أو حرارة أو كهرباء، أو حركة أو جاذبية، أو شوقاً أو حبّاً، فهي جميعاً واحدة في الجوهر، وإن اختلفت في المظهر[1].

تنظر الفلسفة المادية إذن الى الكون نظرة شاملة متّسقة. وقد ساعد تقرير داروين لمبدأ تطور الفصائل الحيوانية في كتابه الشهير «أصل الانواع» (١٨٥٩)، والاكتشافات الطبيعية والعلمية المختلفة، لاسيا اكتشاف باستور للجراثيم، على التمهيد لانتشار هذه الفلسفة. فقياساً على مبدأ التطور ذاك، يمكننا ردّ جميع الاحداث والظواهر الطبيعية إلى مبدأ كوني شامل، وهو قابلية المادة نفسها للتطوّر أو التحول، على غرار الأحياء. فالمادة، كالأحياء تنشأ وتنمو وتموت، فليس بينها وبين الحياة اختلاف اصلاً. الّا ان شميّل يردّ المادة نفسها الى مبدأ آخر هو الأثير، المسلّم به اليوم تسليماً مطلقاً بين العلماء، كما يقول[2]، ويذهب على طريقة بعض علماء القرن التاسع عشر، الى أن معظم الظواهر الطبيعية، كالنور والحرارة والكهرباء، تنبثق عن الأثير. وحتى الجاذبية التي تربط بين أجزاء الكون وتحفظ النظام فيه وتتحكم بحركات الكواكب، إنما هي مظهر من مظاهر الأثير. وتشير الأبحاث النظرية، كما يقول، إلى ان تكوّن الجواهر الفردة (أي الذرّات) صادر عن الأثير.[3] ويتحفظ شميّل مع ذلك بقوله إن الأثير، وإن كان فرضيّة علمية، فهو أوثق من

(١) فلسفة النشوء، ص ٢٨.
(٢) المصدر ذاته، ص ٣٠ وما يلي.
(٣) المصدر ذاته، ص ٣٤.

إثبات المادة نفسها، وينبّه على ما كان اصطلح عليه أنصار نظرية الأثير في القرن التاسع عشر من أن الحافز النظري الذي دعا العلماء الى وضع هذه الفرضية، هو تعليل انتشار القوى الطبيعية، من نور وكهرباء وحرارة وسواها. فلولا الأثير لما أمكن تعليل هذه الظواهر جميعاً. وهذا الأثير يشبه من نواح عدة البروتوبلاسما بالنسبة الى الكريّات الحية، بينما تشبه هذه الكريات الجواهر الفردة التي تنبثق عنها وتعود إليها. وسواء دعونا الجوهر الأصلي للكون أثيراً أو هيولى، فالمهم هوتحوّل هذا الجوهر إلى قوى ومظاهر مختلفة، مردّها جميعاً إلى الحركة. فإذا سلّمنا بهذا المبدأ العلمي، أمكن المضيّ قدماً في مضمار التقدّم العلمي، وتسخير المكتشفات العلمية لخدمة الانسان.

لا بد لنا قبل أن نختم هذا الفصل من الاشارة الى النظريات العلمية السائدة في باب الأثير، في الحقبة التي ظهر فيها كتاب شبلي شميّل اي بين سنتي ١٨٨٤ و١٨٨٥، لما علّق عليها من أهمية في تفسير الظواهر الطبيعية وانبثاق الموجودات الحية وغير الحية. أدخل الفيلسوف والرياضي الفرنسي رينه ديكارت (توفي ١٦٥٠) نظرية الأثير في العصور الحديثة، لتعليل انتقال الضوء والحرارة بين الكواكب والأرض. وقد أخذ بنظرية الأثير هذه عدد من العلماء في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، في محاولة لتعليل انتقال الكهرباء والمغناطيسية، منهم جيمس مكسويل James Maxwell (١٨٣١ - ١٨٧٨) وهندريك لورنتس Hendrick Lorents (١٨٥٣ - ١٩٢٨) وماكس بلانك Max Planck (١٨٥٨ - ١٩٤٧) وسواهم، الّا ان اكتشافات ألبرت اينشتاين (١٨٧٩ - ١٩٥٥) في حقل النسبية ابتداءً من سنة ١٩٠٥ أسفرت عن الاستغناء عن فرضية الأثير، والاستعاضة عنها بمفهوم الكم الزماني والمكاني المطّاط، وهو مفهوم أثبت هذا العالم أنه كافٍ لتعليل ظواهر الحركة والضوء والكهرباء والجاذبية، وانتشارها في الفضاء، دون اللجوء الى مفاهيم اضافية.

واخيراً، ينبغي التنبيه الى ان للفلسفة العلمية التي نادى بها شميّل جانباً عملياً أو نفعياً يخرجها عن اطار الفلسفة العلمية البحتة، الهادفة الى كشف الحقيقة دون أي غرض آخر. وهذا دليل آخر على تأثّره في بسط هذه الفلسفة بالنظريات الوضعية والنفعية التي شاعت في اوروبا عامة وانكلترا خاصة، في أواخر القرن التاسع عشر. وسنعود الى مضمون فلسفته الاجتماعية والخلقية في الفصل التالي.

الفصل الثالث

الفلسفات الإجتماعية الجديدة

١. بين العلم والدين

كان لا بد للنزعات الفكرية الجديدة التي نجمت عن تأثّر الفكر العربي بالحضارة والفكر الغربيين من الدفع بمفكّري القرن التاسع عشر في لبنان وخارجه في اتجاهات متضاربة. انطوت الفلسفة العلمية الجديدة التي عرضنا لها في الفصل السابق على تحدّ صارخ للمفاهيم والمناهج الفكرية المتوارثة، ولاسيما ما كان يتصل منها بالتنزيل أو الوحي كمصدر قاطع من مصادر المعرفة اليقينيّة. وقد اتخذ هذا التحدّي شكلين واضحين: أ) تضارب هذه المفاهيم والمناهج التقليدية مع الحجة العقلية التي تذرّع بها دون سواها دعاة النزعة العقلية الحديثة من غربيين وغير غربيين. ب) مناقضتها للفلسفة العلمية المادية الجديدة، لا من حيث المنهج وحسب، بل ومن حيث المضمون. أما الردّ على هذا التحدي، فقد اتخذ أيضاً شكلين مختلفين: الأول هو إيراد الحجج العقلية المقابلة على صحة العقائد المنزلة، وذلك من طريق نصرة هذه العقائد على غرار علماء الكلام القدماء، وهو ما تجرّد له طائفة من المفكرين والعلماء المسلمين، أمثال حسين الجسر ومحمد عبده ورشيد رضا وسواهم. والثاني إبطال الفلسفة المادية جملة، كما فعل جمال الدين الأفغاني في أشهر مؤلفاته، «الرد على الدهريين» الذي كان له أصداء في لبنان وخارجه، كما رأينا في الفصل السابق. وقد توفّرنا بوجه خاص على دور الشيخ حسين الجسر والشيخ إبراهيم الحوراني في الرد على الفلسفات المادية التي أخذت تروج في عصرهما.

أما الشكل الاجتماعي والسياسي الذي اتخذته هذه المجابهة، فقد دار في مجمله على مسألة الدين والدولة والصلة بينهما، وعلى صلاحية الشرائع المنزلة لتنظيم الشؤون البشرية، في ميدان الاقتصاد والقضاء والحكم. فوقف السلفيون موقفاً إيجابياً من هذه المسائل متذرعين بالقول إن هذه الشرائع، لما كانت منزلة، فهي نهائية، فلم تحتج والحالة هذه إلى أي تطوير أو تعديل، وأصرّوا على وحدة الحياة العملية، في أشكالها الدينية والمدنية، وبناءً عليه راحوا يسوقون الحجج العقلية والنقلية على ذلك، بغية دعمها أو تحصينها ليس إلّا. أما المجدّدون فقد أنكروا هذه الدعوى، وذهبوا إلى أن التشاريع القديمة لم تعد صالحة كل الصلاح، إما لاستحالة التدليل على صحتها تدليلاً عقلياً شافياً، أو لتحجّرها وامتناعها على التطور والتحول، من جرّاء ارتباطها العضوي بالمعتقدات الدينية أو الإيمانية التي لا تخضع للتطور، فوجب بالتالي الإقرار باستقلال الشؤون الدنيوية عن تلك المعتقدات، حتى يتاح للقائمين عليها التصدّي لتعديلها وتقويمها، تبعاً لمقتضيات العصر، في ضوء البصيرة والعقل كلما دعت الحاجة إلى ذلك، دون الإخلال بحقيقة المعتقدات الدينية تلك.

رأينا كيف عالج الشيخ حسين الجسر، وهو مفكّر لبناني رائد، مسألة التعارض بين العقل والنقل. «فالقاعدة في الشريعة المحمديّة»، كما يقول، أنه يجب على المسلمين الأخذ بظاهر القرآن والحديث في كل ما لم يقم دليل عقلي قاطع على امتناعه. فإذا قام مثل هذا الدليل، فعلى المسلم الحصيف أن يؤوّل ذلك الظاهر ويردّه إلى معنى معقول لا يتنافى معه. وهو يقرر أنه ليس في القرآن والحديث شيء يخالف ظاهره الدليل العقلي إلا ويمكن تأويله، وإن نصرة الحقائق المنزلة بالاستناد إلى الدليل العقلي، ليس ممكناً وحسب، بل هو مندوب إليه شرعاً[1]. والواقع أن الشيخ حسين الجسر إنما ألّف «الرسالة الحميدية» وسواها من المؤلفات التي بقي معظمها مخطوطاً حتى اليوم للتدليل على ذلك، مثل «الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الإسلامية» و«العلوم الحكمية في نظر الشرائع الإسلامية» وسواها[2]. وعلى هذا المنوال نسج تلميذه وزميله السيد رشيد رضا في عدد من مؤلفاته، نذكر منها «الوحي

(١) الرسالة الحميدية، ص ٤٥٢ وما يلي.

(٢) راجع: داغر مصادر الدراسة الأدبية، الجزء الثاني، ص ٢٧١.

المحمدي» (١٩٣٣) و«محاورات المصلح والمقلد» (١٩٠٧) و«ذكرى المولد النبوي» (١٩٣٥) وسواها.

تمسك حسين الجسر في باب الفلسفة الاجتماعية والسياسية، على غرار محمد رشيد رضا، بصلاحية الشرائع والنظم الإسلامية لكل زمان ومكان، وفي ذلك الدليل القاطع عنده على مصدرها السماوي. فهي من حيث «لم تزل محفوظة الموارد، مطّردة القواعد لم تختلّ منها قاعدة»[1]، صالحة لكل زمان ومكان، ولو كانت من صنع البشر لاختلّت وفسد نظامها. وهو يحمل على أولئك المارقين من الدين الذين ذهبوا شططاً إلى ضرورة تعديلها وتطويرها لكي تتفق مع متطلّبات العصر. فقد جهلوا حقيقة هذه الشريعة وامتيازها على كل ما عداها من الشرائع التي أخذت بها بعض الأمم، «وهي إما قاصرة المنفعة، واهية الأحكام، إن استندت من جهة مالت من جهات»، أو هي في الحقيقة مستمدّة من أصل «قواعد تلك الشريعة الكاملة» (أي الإسلامية)، التي إذا تدبّرها المرء على وجهها تبيّن له أنها تشتمل على «قواعد فاضلة كاملة وافية باحتياج هذا الزمان وكل زمان». فلم يكن إلى تعديلها أو استبدالها بغيرها سبيل.

ومع ذلك فقد جاء التحدي الأكبر لهذه النظرة «السلفية» التي لم يكن بوسعها أن تفسح في المجال أمام تطوّر المؤسسات الاجتماعية والسياسية لارتباطها الوثيق بالماضي، من أوساط أشد استجابة للفلسفات الاجتماعية والسياسية الجديدة الوافدة على العالم العربي من الغرب. وليس بدعا أن يستهل هذه الحركة المناوئة مفكّر لبناني قضى ردحاً من الزمن متنقلاً بين حواضر أوروبا وتونس وتركيا، كما مر، هو أحمد فارس الشدياق.

عرضنا قبلاً إلى بعض المآخذ التي أخذها أحمد فارس الشدياق على الشرقيين والأسباب التي ينسب إليها تخلّفهم عن الغربيين في ميادين التجارة والصناعة والفنون والتربية البيتية والمدنيّة. ومن أهم هذه المآخذ اثنان ينتميان إلى هذين الضربين من ضروب التربية، وهما انعدام «الروح المدنية» وفساد التربية المنزلية عند الشرقيين، وهو ما يحدو بهم إلى اتخاذ الزوجات السراري اللواتي لا غاية لهن في الحياة سوى

(١) الرسالة الحميدية، ص ١٢٨.

إشباع شهوات أزواجهن أو مواليهن. فالشرقي إنما «يبني له داراً رحبة ليملأها بالنساء الجاهلات ثم يستولدهن أولاداً حمقى مخلوعي القلوب»، كما يقول[1]. وما يلبث هؤلاء الأولاد أن ينشأوا على الخوف والتقاعس والاسترخاء والاتكالية والتكلّف، لكثرة ما يسمعونه من قصص العفاريت والجنّ، على لسان أمهاتهن الجاهلات. وهو يثني على الغربيين لما رآه من كثرة نشاطهم واجتهادهم وعملهم على تعميم الثروة وتعلّم الحرف والصنائع وتسيير السفن وفتح البنوك حتى «تدور الأشغال بينهم بالتعاون والتعاضد»، خلافاً لما يشاهده المرء في الشرق من أنانية ونفعية واشتغال بالترهات. وقد أوجز في إحدى مقالات «الجوائب» الوصايا التي ينبغي للشرقيين العمل بها إذا أرادوا معالجة هذه الآفات بسبع: تربية الأولاد فتعليم النساء، فحضّ الناس على الأشغال العامة النافعة، فالصدق في المعاملات، فإنكار تدجيل الخوجات (أي رجال الدين) فالتأسّف على جهل العامة، فذمّ البطالة والتردّد على المقاهي[2]. وهو يدرك مع ذلك أن كلامه هذا لا بدّ أن يذهب أدراج الريح، ولكنه يشعر بضرورة المناداة بالتزام هذه القواعد الرئيسة للحياة العصرية بسماتها النفعية والعملية، وتجاوزها عن الدين كعامل من عوامل التمدّن والرقيّ في حقبة كان المفكرون المسلمون والمسيحيون ما يزالون يعتبرون الدين بعد أحد الأسس الكبرى للتمدن والرقيّ، كما رأينا من أمر البستاني وجمال الدين الأفغاني وسواهما.

بالإضافة الى التربية بشكليها البيتي والمدني، يتناول هذا المفكر المبادىء الخلقية التي يجب أن تتحكم بتصرّفات الأفراد وعلاقتهم بعضهم ببعض. والقاعدة الكبرى التي يجب أن تبنى عليها هذه المبادىء جميعاً هي هذا المبدأ أو الأصل العظيم، كما يدعوه، وهو «أن تصنع لغيرك ما تريد أن يصنعه غيرك لك». وهذا المبدأ صعب التحقيق بحكم الأنانية التي تسيطر على أفعالنا، وبحكم ميلنا إلى التظاهر بما ليس فينا، وتكلّف ما ليس في طاقتنا. وهو يقضي بداهة بضرورة معرفة المرء لذاته واعتبار أقرانه جميعاً مساوين له في الحقوق والواجبات. فكان من مقوّمات التمدن الصحيح أن يتعاون الناس إذن على أمور معيشتهم، دون التفات إلى تباينهم في الدين أو العبادة، لأن اختلاف الأديان ينبغي أن لا يحول دون تآخي أبناء الوطن الواحد، أو

(١) منتخبات الجوائب، الجزء الأول، ص ٩٠.
(٢) المصدر ذاته، ص ١٠١.

يفضي إلى العداوة والشقاق. فجميع الأديان تحث على مكارم الأخلاق والتنكّب عن الشرور، على الرغم من أن الجمهور الغالب «من حشو الرعية وسفلة العامة» إنما اتخذوا الدين مطيّة لهم وذريعة لبثّ روح الفساد والتفرقة. وأدهى ما في الأمر من أن الرؤساء الروحيين، حباً للأستعلاء والتسلط، يغرّرون بالجهلة من الرعيّة، ويوسوسون لهم من جهة، ويتملقون رؤساء الدولة ووزراءها من جهة ثانية، بغية بلوغ هذه الأهداف الذميمة. وعنده أن الاختلاف في الدين أي تعدّد الطوائف والمذاهب في البلاد «أعظم باعث على تفرّق الكلمة والرأي وشحن القلوب بالمشاحنة»[1]. ومع أنه يقيد ذلك بقوله «عند الجهلاء»، فيبدو أنه كان يرى في اختلاف الأديان آفة كبرى، مورداً على ذلك شواهد عدة، كإيرلندا والهند وسواهما. ولا غرو أن يعتبر وحدة الدين واللسان سبباً من أعظم أسباب التمدّن، وما يقترن به من عزّ ومنعة، وغبطة، مورداً على ذلك فرنسا كمثل للمملكة التي بلغت في هذه الميادين شأواً عظيماً منذ قديم الزمان[2].

أما المبادىء السياسية الصحيحة التي ينبغي على الشرقيين اقتباسها فمتعددة. منها أن تكون الدولة عالمة بأحوال رعاياها، تعاقب من يستحقّ منهم، وتكافىء من هو أهل للمكافأة. يلحق بذلك حرص الدولة على اكتشاف أصحاب المواهب الطبيعية، وتوفير شروط التعليم والتقدّم لهم سواء في مدارس العامة أو في المدارس والكليات الخاصة. وبذلك تعدّهم لأداء دورهم الوطني كاملاً، شريطة أن تؤمّن لهم المساواة في فرص العمل والتوظيف، حتى يصل إلى مناصب الدولة من كان جديراً بها، دون سواه. وهو لا يجهل الصعوبات التي تحول دون بلوغ هذا الغرض، ولكنه يردّها إلى تسلّط الحكام واستئثارهم بالمنافع والمناصب، واختصاص أهل بطانتهم أو عشيرتهم بما أرادوه منها، بل إلى قصور الطبيعة البشرية عن الكمال، سواء في الشرق والغرب. «فما دامت أشباحنا تغتذي بالأغذية الكثيفة ونفوسنا تتقلّب في الأهواء المتغايرة والأنحاء المتباينة، وفي كل يوم يعرض علينا أحوال متعارضة وأطوار متناقضة»، كما يقول، «فالكمال منا بعيد، والأمد بيننا وبينه مديد»[3].

(١) المصدر ذاته، ص ١١١.
(٢) المصدر ذاته، ص ١٠٨.
(٣) المصدر ذاته، ص ١٠٣.

ومنها أن تقوم العلاقات السياسية بين الأفراد على أسس الحرية والعدالة. وهو يستلهم في هذا المجال تاريخ أوروبا السياسي أيضاً. فدول أوروبا فطنت إلى أن «تعديل السياسة» هو سرّ عز الدولة ومنفعتها. ولكنه لا ينكر صعوبة الاتفاق على معنى هذه الكلمة، لاسيما في العلاقات بين الدول، وإن كان لا يجادل في معناها أحد في باب السياسة الداخلية. ودون أن يتبسّط الشدياق في معنى «تعديل السياسة» هذا يأخذ في سرد الشواهد على «سياسة الدولة العلية» (أي السلطنة العثمانية آنذاك)، للتدليل على أنها أصبحت في زمانه أفضل وأعدل مما كانت عليه من قبل، ما دامت العدالة والمساواة قد أصبحتا منتشرتين بين جميع الرعايا، وحتى بين المسلمين والنصارى. وهو يجد في تنظيم المجالس والمحاكم على أسس رشيدة، وفي معاملة النصارى معاملة حسنة، أسطع دليل على عدالة الدولة العثمانية في زمانه. ومن شأن هذه السياسة أن تفضي آخر الأمر إلى إزالة الخلاف بين المسلمين والنصارى، وإشاعة المساواة التامة بينهم. ويثني في هذا المقام على جدّ المسيحيين واجتهادهم لاسيما في ميادين التجارة والصناعة، التي كادوا أن يستقلوا بها بسبب تقاعس المسلمين، لاسيما الأتراك، عن تعاطيها. فأنت ترى، كما يقول: «أن تكاسل المسلمين عن أمور المعاش صار سبباً في غنى النصارى وراحتهم. وما نحن لهم على ذلك بحاسدين، ولكن غابطين»[1].

ومنها أيضاً الحرية. إلا أن الحرية كالعدالة مما لم ينعقد على مدلوله الإجماع. ويبدو أن الشدياق يعني بالحرية شيئين: الأول حرّية الاختلاط بين الرجال والنساء، والتصرّفات الاجتماعية عامة، والثاني الحرية السياسية والمدنية. أما على صعيد الحرية الاجتماعية، فهو يشير إلى غلبة التقاليد والأعراف على الطبع، ويستلهم إجمالاً أنماط الحياة الأوروبية الشائعة في عصره، التي خبرها في رحلاته الكثيرة إلى بلاد الغرب. مثال ذلك أنه يحبّذ اختلاط النساء والرجال ويستغرب استنكار المسلمين له، ما دام لا يخالف الشرع أو الطبع. إلا أنه يقيد هذه الحرية بقيد خلقي عام، وهو أن لا تؤول إلى انتهاك الآداب العامة. والعقبة الكبرى في سبيل حرية الاختلاط والسلوك الآنفي الذكر تفشّي العادات والتقاليد التي كثيراً ما تقتدي فيها

(١) المصدر ذاته، ص ١١٤.

العامة برؤسائها. فوجب في هذا المضمار أن ننهج نهجاً مختلفاً، وهو الإقلاع عن العادات السيّئة، والأخذ بالعادات الحسنة، سواء استمددناها من الشرق أم من الغرب[1].

أما الحرية السياسية، فتتجلى في حق الشعب بشتى طوائفه وفئاته، في ممارسة أعماله دون حيف أو قيد، من جهة، والاطلاع على تصرّفات الدولة السياسية والاقتصادية، دون تمويه أو تضليل، من جهة ثانية. ويقارن بين سياسة الدولة العثمانية وسياسة روسيا ليقيم الدليل على ذلك. فالمسيحيون يعيشون في كنف الدولة العثمانية كما يقول، عيشة الأحرار. «ومن ظن أن المسلمين في هذه الممالك أو رعايا الدول الأجنبية هم أحسن حالاً أو أرفه عيشاً من النصارى، رعيّة الدولة العليّة، فهو جاهل متعصّب»[2]، على خلاف روسيا حيث الحرية معدومة، والاطلاع على سياسة الدولة في بطرسبورغ متعذّر لأن أمورها مكتومة، لاسيما عن الأجانب. فإذا أشيع منها شيء، كان المراد منه التغرير بالسامع. وهذا شأن أصحاب «الجرنالات» فيها، فهم يحاولون دوماً أن يموّهوا على الناس حتى في شؤون الجمرك أو تعريفة الأسعار. «فسياسة الروسية» والحالة تلك، «لا يكشفها إلا حوادث الأيام، لا حوادث الأقلام»[3].

٢. بزوغ الفكرة القومية: أديب اسحق

استمرّ الصراع في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بين الجديد والقديم، أي بين المبادىء الاجتماعية والسياسية الوافدة من الغرب، وبين مقوّمات الفكر السياسي والاجتماعي الموروث، في شكله الاسلامي خاصّة. وكان لدعوة جمال الدين الأفغاني إلى «جامعة اسلامية» تحت لواء السلطنة العثمانية أثر كبير في الترويج لفكرة «الرابطة العثمانية» التي أخذ بها ضمناً فارس الشدياق وحسين الجسر وأديب اسحق وسواهم. وقد تناولنا بعض جوانب الفكر السياسي للأول والثاني، فلنتطرّق الآن إلى الثالث.

(١) المصدر ذاته، ص ١١٧.
(٢) المصدر ذاته، ص ١١٤.
(٣) المصدر ذاته، ص ١١٧.

ولد أديب اسحق في دمشق في مطلع سنة ١٨٥٦، وتلقى علومه الابتدائية في مدرسة الآباء اللعازاريّين. ثم نزح مع أسرته إلى بيروت وهو في الخامسة عشرة من عمره، فاشتغل في الجمرك ثم في الصحافة، كمحرّر في جريدة «التقدم» وسواها من الصحف البيروتية، كما انضمّ إلى جمعية «زهرة الآداب» وألقى فيها عدداً من الخطب. ولكنه لم يلبث أن غادر بيروت سنة ١٨٧٦، فحلّ في الاسكندرية، ثم في القاهرة، حيث أنشأ مجلّة أسبوعية باسم «مصر» وأخرى يومية باسم «التجارة»، بالاشتراك مع زميله سليم النقاش، وذلك سنة ١٨٧٧. والتقى في هذه الأثناء بجمال الدين الأفغاني إبّان إقامته بالقاهرة فقرأ عليه، كما يقول أحد المترجمين له، «شيئاً من الفلسفة الأدبية والفلسفة العقلية والمنطق»[١]. وفي سنة ١٨٨٠، هاجر إلى باريس، حيث استأنف إصدار جريدته، باسم «القاهرة» أوّلاً، ثم باسمها الأصلي (أي مصر) فيما بعد، وحرّر في بعض الصحف الفرنسية. وفي باريس، أصيب بداء الصدر، فرحل عنها عائداً إلى بيروت، حيث عهد إليه صاحب جريدة «التقدّم» بالتحرير فيها ثانية. ولكن إقامته في بيروت لم تطل، فقفل راجعاً إلى القاهرة في أواخر سنة ١٨٨١، فعيّن ناظراً لقلم الانشاء والترجمة بنظارة المعارف، وأعاد نشر جريدته «مصر»، كما عيّن كاتباً لأسرار مجلس النواب. وفي سنة ١٨٨٥، اشتدّت عليه العلّة، فغادر مصر متوجهاً إلى بيروت، فأقام في الحدث حيث توفي في السنة نفسها. وهو لم يتجاوز سنّ التاسعة والعشرين.

أما مؤلّفاته، فأهمها طائفة من المنتخبات الأدبية والسياسية جمعها وقدّم لها شقيقه عوني اسحق، ونشرت في الاسكندرية سنة ١٨٨٦، ثم في بيروت سنة ١٩٠٩، باسم «الدرر»، فضلاً عن عدد من الروايات والمصنّفات الأدبية، نذكر منها «تراجم مصر في هذا العصر»، و«غرائب الاتفاق» و«الباريسيّة الحسناء» و«نزهة الأحداق في مصارع العشّاق» وترجمة «أندروماك» لراسين ورواية «شارلمان»، وكلاهما عن الفرنسية، فضلاً عن مجموعة من القصائد[٢].

كان أديب اسحق يتمسّك ضمناً «بالرابطة العثمانية»، متأثراً ولا شك بنهج

(١) راجع: الدرر، بيروت ١٩٠٩، ص ٣١. قارن تقريظه للأفغاني في المصدر ذاته، ص٣٢٠ وما يلي.
(٢) راجع: مقدمة الدرر، ص ٥ وما يلي. قارن: يوسف داغر، مصادر الدراسة الأدبية، الجزء الثاني، ص ١١٢ وما يلي، وناجي علّوش، أديب اسحق، بيروت ١٩٧٨، ص ٨ وما يلي.

جمال الدين الأفغاني الذي التقاه في مصر، كما مرّ، وأعجب به شديد الاعجاب، كما تأثر بالتفكير السياسي السائد آنذاك في أوساط المفكّرين العرب والأتراك، الذين رأوا في تلك «الرابطة» ردّاً على النفوذ الأجنبي في الأصقاع الشرقية وضمانة للاستقلال[١]. ولكن أديب اسحق كان يتحفظ في ولائه للدولة العثمانية أشدّ التحفّظ، فينكر على الساسة العثمانيين نبذهم للشرائع ظهرياً، واستهتارهم بحقوق الرعيّة، يقيناً منه أن ذلك لا بدّ أن يفضي «بالدولة العليّة» إلى الهوان والضعف، ثم إلى الفناء والاضمحلال، «فهذا شرح حال تلك الأمة (العثمانية) الراهنة التي انقبضت بها النفوس وانكسرت الخواطر»، كما يقول، ولم يعد لها خلاص إلا على يد «الطبيب النبيه والحكيم النزيه، يداوي علل نفوسنا، ويعالج مرض قلوبنا، ويصلح منا ما فسد، ويروّج ما كسد»[٢].

وكان يرى هذا المفكّر أن ما أصاب الأمّة العثمانية من انحلال، إنّما هو جزء ممّا أصاب الشرق بجملته من هوان وتخلّف. فعلى غرار معاصريه، ولاسيما فارس الشدياق، كان أديب اسحق يدرك مدى تخلّف الشرق عن الغرب وأسبابه، وذلك بحكم اطلاعه على الفكر السياسي والفلسفة الفرنسيين خاصّة. فقد «قضي على الشرق»، كما يقول، «جهل عامّته واستبداد خاصّته وخيانة زعمائه وتعصّب رؤسائه أن يهبط بعد الارتفاع ويذلّ بعد الامتناع، ويصبح هدفاً لسهام الطامعين من الأجانب»[٣]. إلا أنه كان يرى في تفرّق الكلمة والتناحر والتنكّب عن الوطنية الحقة علّة العلل وسرّ الخذلان. وعنده أن الشرق لن تقوم له قائمة ما لم يأخذ بأسباب الحرية والمساواة والعلم. فعلى الشرقي، كما يقول، أن يدافع عن استقلاله، شريطة أن يقرن هذا الدفاع بالحرية والعلم، فالاستقلال «لا يكون جديراً بالصيانة إلا أن يكون مقترناً بالحرية، ولا حرية إلا بالحق المعيّن والواجب المبيّن. ولا حدّ للحقوق والواجبات إلا بالعلم، ولا علم إلا بالحقائق ولا حقيقة إلا في البحث المطلق، والاطلاق للمقيّدين بسلاسل الأوهام»[٤].

(١) راجع: الدرر، ص ١٣١ و١٣٦.
(٢) المصدر السابق، ص ١١٢.
(٣) الدرر، ص ١٤٤.
(٤) المصدر ذاته، ص ٢٠٠.

إلا أن أديب اسحق كان يدرك المصاعب الجسام التي تحيق باتّحاد الشرقيين عموماً، نظراً لتباين أعراقهم ولغاتهم وأديانهم، فاستعاض عن فكرة اتحاد الشرقيين هذه «والجامعة العثمانية» قياساً عليها، بفكرة اتحاد العرب. فكان بهذا المعنى أوّل داعية للقوميّة العربية في أوائل الثمانينات، في حقبة لم تكن فكرة القومية هذه قد برزت فيها بعد، إلا كخاطرة في أذهان فئة من الأدباء أمثال بطرس وسليم البستاني وفارس الشدياق وناصيف اليازجي، تغنّوا بأمجاد العرب وفتنوا بأدبهم وفلسفتهم وعلمهم، دون أن يستنتجوا من ذلك النتائج السياسية اللازمة. ولنشر في هذا الباب إلى أن الفكرة القوميّة تقترن اقتراناً عضوياً بالمفهوم الدنيوي للدولة، أو بالتخلّي عن الرابطة الدينية بين أبناء الأمة الواحدة، والتمسّك بمبدأ المساواة التامّة بين الفئات العرقية والدينية المختلفة، وبالتساهل الديني والحريّة، والعدل وسيادة القانون. وقد توفّر أديب اسحق في مقالاته الصحفية الصادرة بين ١٨٧٧ و١٨٨٤ على جميع هذه القضايا، التي استلهم في معالجتها الفكر الفرنسي السياسي خاصّة.

في باب الحريّة، مثلاً، يستشهد بقول مونتين Montaigne «أنها المقدرة على ما يتعلّق بذاتي» ويشفع ذلك بتعريف مونتسكيو Montesquieu «للحرية المدنية» بأنها الامتناع عن إجبار المرء على فعل ما لا توجبه القوانين، خلافاً للسياسة التي تقتصر على فعل ما تجيزه القوانين[١]. وهو يعتبر هٰذه الحريّة، على عادة المفكرين الفرنسيين في عصر الثورة، حقاً طبيعياً، لا يتنافى مع الواجبات المدنية، بل يكتمل بها. ذلك أن الانسان، كما يقول، «حيوان ناطق داجن مؤالف بالطبع»، فكان مكلّفاً بحفظ ذاته وحفظ نوعه، دون الاضرار بمن عداه. إلا أن اسحق لا يتوقّف عند مفهوم الحقّ الطبيعي الناجم عن «الناموس الطبيعي» الذي ينظّم علاقة الفرد بأقرانه في هذا المقام، بل يردف قوله إن بقاء هذا الفرد مرهون «بقانون أدبي» (أي خلقي) شبيه بالقانون الطبيعي. ويدخل في هذا الباب القوانين الوضعية (أو المدنيّة) التي تنظّم علاقة الفرد بأسرته وأقرانه وتحمي الضعيف من بطش القويّ والفقير من جور الغنيّ، وهكذا.

ويقترن بالحرية المساواة، فلا حرّية، كما يقول، مع الامتياز، وهو الاستئثار

(١) الدرر، ص ٤٣.

بالسلطة أو المنفعة، وتجريد المواطنين من حقوقهم. لأن من طبيعة هذا الاستئثار أن لا يتنافى مع الحريّة وحسب، بل أن يقوّض أسس الحكم أيضاً، لأنه إذ يخرج بعض الناس بحكم امتيازاتهم عن «دائرة الحكم الكلّي»، فهو لا بدّ أن يفضي إلى تأليب المستبدّين على الشعب، ثم الشعب بدوره على المستبدّين، وما يلبث أن ينتهي ذلك بالشقاق المدني أو الفتنة[١]. ولكن لا تعني المساواة، عند أديب اسحق، المساواة أو التكافؤ المطلقين، أي «محو الطبقات وإزالة الدرجات المترتّبة على السعي والجدّ لزوماً»، فإن ذلك مستحيل ما دام الانسان إنساناً، بل تعني المساواة، بمدلولها المدني والسياسي، تساوي الأحكام وانعدام التمييز أمام القانون بين فرد وآخر، وتكافؤ فرص النجاح أمام جميع أبناء الشعب دون محاباة أو تحيّز. فكانت المساواة بهذا المعنى لا تنفصل عن العدل[٢].

ومن الشواهد الأخرى على النهج الفكري الجديد الذي نهجه أديب اسحق حملته على التعصّب ومناداته بالتساهل، كشرط ضروري من شروط الحياة المدنيّة الصحيحة. وهو يحدّد التساهل بقوله إنه «رضى المرء برأيه اعتقاد الصحّة فيه، واحترامه لرأي الغير، كائناً ما كان.»[٣] وذلك انطلاقاً من المبدأ الخلقي العامّ الذي يقضي بمعاملة الناس كما يريد المرء أن يعاملوه. ونقيضه التعصّب، وهو عبارة عن «غلوّ المرء في اعتقاد الصحة بما يراه، وإغراقه في استنكار ما يكون على ضدّ ذلك الرأي»[٤]. وهو يرى أن التعصّب يتنافى مع الفطرة البشرية، التي تقوم على السذاجة والبساطة، وتتعارض مع حبّ الرئاسة والتسلّط، الذي هو معدن التعصّب الأصيل. ذلك أن الرئاسة قد آلت منذ البدء إلى الأقوياء والأغنياء، فخافوا على سلطتهم ومالهم من الضياع، فتذرّعوا بالأحكام التي سنّوها للجماعات، ثم أدخلوا في روعهم أنها الحق الذي لا مرية فيه، وأن كل ما يخالفها ضلال، فكان ذلك مدعاة لاشتداد الإِحَن والأحقاد بينهم، «وقويت روابط الأوهام، فتقطعت صلات الأرحام، فصار من الفضيلة أن يقتل الانسان أخاه، إن خالفه فيما يراه».

(١) الدرر، ص ٢٧٤ وما يلي.
(٢) المصدر ذاته، ص ٤٩.
(٣) المصدر ذاته، ص ٥٠.
(٤) الدرر، ص ٥٢.

والتساهل عند أديب اسحق أنواع. فمنه تساهل المرء بحق نفسه، بحيث يلتمس العلم والحكمة من أيّ مصدر اتفق. ومنه تساهله من جهة حق الناس الموجب للتكافؤ، أي قبول ما يريد أن يقبله الناس منه. ومنها التساهل من جهة الحقيقة الخالصة، وهو الأخذ بما يثبته العقل، ولا تنفيه النصوص الدينية. ويؤيد ذلك بكلام يقتبسه من ترتليانوس اللاهوتي الذي قال: «ليس من البرّ والتقوى أن تسلب حريّة الناس في أمور الدين، فإن الله سبحانه وتعالى منزّه عن أن يريد أن يُعبد اضطراراً». وهو يحمل على أولئك الذين يلتمسون الزلفى إلى الله بالوعيد والتهويل، ولا يريدون أن يعبده أقرانهم إلا كما يريدون، «فيحاولون رسم آرائهم في القلوب والجباه بالحديد والنار»[1]، وهو ما لا يرضى عنه الله بحال.

فالتساهل إذن مدخل إلى الحياة المدنيّة الصحيحة التي يتمتع بها جميع المواطنين، على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم، بالحقوق الطبيعية والمدنية، ولاسيما المساواة والحرية، وينتظمون في عقد وطني واحد. وقد كان أديب اسحق من أوائل المفكّرين الذين طرحوا مفهوم الوطنية، مجرّداً عن الانتماء الديني والعنصري. فهو يعرّف الأمة بمعناها السياسي بقوله إنها «الجماعة المتجنّسة جنساً واحداً والخاضعة لقانون واحد». ويوضح أنه يعني بوحدة الجنس «اتفاق الجماعة على الاعتزاء إلى جنس واحد يتوالدون ويتّسمون به»، لا وحدة العرق أو وحدة اللغة. فكانت الرابطة بين أبناء الجنس الواحد إذن إراديّة أو سياسية، لا طبيعية أو عرقية أو دينية، إذ الأمّة، كما يقول استطراداً، هي الجماعة من الناس وقد اتّسمت بسمة واحدة، على اختلاف أصولها ولغاتها، وتعارفت باسم واحد تتسمّى به وتدافع عنه[2]، وهو بالفعل المفهوم العصري للأمة، الذي قامت عليه الدولة العصرية في أوروبا منذ أوائل القرن السادس عشر.

وأوسع من مفهوم الأمة مفهوم الوطن المرتبط بها. وتعريفه عند اسحق أنه «البلاد يتوطّنها سواد الأمة الأعظم ويتوالدون فيها». ولكن هذا المفهوم ليس مرتبطاً بالضرورة بمساحة أو إقليم معيّن، فكلاهما قابلان للتغيّر أو الزيادة والنقصان، فكان مفهوم الوطن بهذا المعنى إذن سياسياً، لا جغرافياً. ويردّ أديب اسحق حبّ الوطن

(١) المصدر ذاته، ص ٥٦.
(٢) الدرر، ص ٥٦ وما يلي.

إلى الالفة أو التعلّق بالأرض وبأبناء الوطن الواحد، ويقابله حبّ الذات الذي تنبثق عنه الأنانية، وحبّ البشرية جمعاء، الذي يصبو اليه البشر جميعاً. فالأول يدور على الجزء والثاني على الكلّ، فكان حب الوطن وسطاً بين طرفين، متصلاً بطبيعة الاجتماع البشري الذي لا يستقيم، إلاّ في إطار الجماعة الواحدة المتجانسة، التي يتعاون فيها الأفراد على إتقان الصنائع وكسب المنافع، بصورة مباشرة[1].

كان لتوفّر أديب اسحق على مفهومي الأمة والوطن فحوى عصرية أخرى، وهي المناداة بالقومية. وفي معرض كلامه على الشرقيين، كما مرّ، كان يقرّ بانحطاطهم وضعفهم، وينعى على الغربيين ازدراءهم لهم من جهة، وطمعهم بخيرات بلادهم من جهة ثانية، على غرار عدد من مفكّري النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وكان يرى في اتّحادهم مدخلاً إلى الاستقلال والرفعة، إلا أنه كان يدرك مع ذلك مدى الصعوبات التي تحيق «بالاتحاد العمومي» بين الشرقيّين، كما يدعوه، لذا طرح مفهوم الوحدة العربية كبديل عنه. فإذا كان الاتحاد بين الشرقيين متعذراً، فلا مفرّ من «حصوله بين الشاعرين بقرب الخطر من بقايا دولة الشرق العظيمة المعروفة بدولة العرب»، كما يقول[2]. وهو يشبّه قيام «دولة العرب» هذه، كما يدعوها، في القرن السابع للميلاد بشعلة انطلقت من الحجاز فأنارت الشرق بأسره، من الهند شرقاً حتى تخوم أوروبا غرباً، وعمّت آخر الأمر أنحاء المعمورة. ولكن هذه الشعلة لم تلبث أن انطفأت، فساد الظلام والجهل والتسكّع، بعد النور والعلم والمنعة. «فمن رأى العرب مئات من الرجال يفتحون مصر الفراعنة وملك القياصرة وبلاد القساطلة وسلطنة الأكاسرة، ينكرهم إذ يراهم ألوف ألوف، يقادون بخيط ممّا نسجت العنكبوت»[3]. وهو يرثي لما صارت إليه حالهم من الذلّ بعد عزّ، والضعف بعد قوّة، ويذهب في هذا المقام إلى أن أهم أسباب انحطاط العرب في زمانه هي الجهل والخمول والتعلّق بالخرافات. فالعرب مقتصرون اليوم، كما يقول، «من العلم على ما لا يجلب خيراً ولا يدفع ضيراً». لذا تراهم منقادين لرجال الدين الذين يدعوهم «الكسلة المتراهبين والجهلة المتجاذبين»، حتى صار الكسل والخمول

(١) الدرر، ص ١٠٢.
(٢) الدرر، ص ٢٠٠.
(٣) المصدر ذاته، ص ٢٠٣.

عندهم من المفاخر. ولكنه لا ييأس من استيقاظ العرب من سباتهم، واستعادة أمجادهم الغابرة، فهم ما زالوا يقطنون الأرض التي قطنوها أصلاً، ويستظلون السماء التي أظلّتهم من قبل. ويخلص من ذلك إلى توجيه الدعوة إلى زعماء الأمة العربية لتبادل الرسائل والاجتماع للتداول في شؤون الوحدة، شريطة أن يكون هذا الاجتماع «مُنزّهاً عن المقاصد الدينية، منحصراً في العصبة الجنسية والوطنية، مؤلفاً من أكثر النحل العربية»[1]. ويهيب بأبناء البلاد العربية أن ينتبهوا من غفلتهم ويوحّدوا كلمتهم قائلاً: «فهلمّ ننشد الضالّة ونطلب المنهوب، لا نقوم في ذلك بأمر فئة دون فئة، ولا نتعصّب لمذهب دون مذهب، فنحن في الأوطان أخوان، تجمعنا جامعة اللسان، فكلّنا وإن تعدّدت الأفراد انسان»[2].

٣. العلمانية الليبرالية: فرح أنطون

كان من نتائج الأخذ بالمذهب العقلي في شكليه المعتدل والمتطرف معاً، كما رأينا سابقاً، الدعوة إلى الفصل بين العقل والقلب، أو العلم والدين، وزج كل منهما في دائرته الخاصة، تفادياً للتصادم أو التناقض. فقد رأى العقليون المعتدلون، أشباه فرح أنطون، في هذا الفصل الوسيلة الفضلى لإنقاذ العلم من الدين، والدين من العلم، والمحافظة على كل منهما ضمن إطاره الخاص. ومع ذلك لم تكن مرحلة الفصل هذه سوى المرحلة الأولى في مسيرة الفكر العقلي، إذ لم تلبث أن عقبتها مرحلة أخرى هي مرحلة الحسم التي أفضت إلى اطّراح الدين اطراحاً تاماً، على يد العقليين المتطرفين، أشباه شبلي شميّل وأتباعه.

أما النتيجة الثانية، فقد كانت المناداة بإقصاء الدين عن حومة المشاغل الاجتماعية والسياسية، وبناء المجتمع الحديث على أسس عقلية ودنيوية محضة، لا شأن للدين بها. وجدير بالذكر أن كلا الفريقين الآنفي الذكر، أي العقليّين المعتدلين والمتطرّفين، إنما التقيا على التسليم بهذه النتيجة في وضع أسس فلسفتهم الإجتماعية والسياسية. وليس في ذلك ما يدعو الى الاستغراب. فلما

(١) الدرر، ص ٢٠٣.

(٢) المصدر ذاته.

كان غرض الفريق الأول حصر الدين في دائرة القلب، فهم لم يتحرّجوا من إقصائه عن ميدان الحياة العامة، ما دام هذا الميدان لا يفتقر إلا إلى المشاهدة والتجربة والرويّة العقلية. أما الفريق الثاني، فقد ذهبوا، دون تحفّظ، إلى أن الدين «لا علاقة له رأساً بالعمران من حيث تأثيره في ارتقائه ووقوفه وتقهقره»، كما يقول شبلي شميّل في مقالة ظهرت أصلاً في «المؤيد،» سنة ١٩٠٨[1].

بدأت في أواخر القرن التاسع عشر سلسلة من المساجلات الكلامية بين عدد من المفكرين الذين تأثروا بالحضارة الغربية، ونهجوا أحد النهجين السابقين، وبين عدد آخر من المفكرين وعلماء الدين الذين رأوا في هذه الحضارة «غريم» الشرق الأكبر، فتجرّدوا لمناهضتها بضراوة وحزم، اعتقاداً منهم أن الأخذ بها لا بدّ أن يقوّض صرح الحضارة الشرقية والعربية. ولم تقتصر هذه المناهضة على المفكرين المسلمين، بل تعدّتهم إلى عدد من المفكرين المسيحيين، أمثال بطرس البستاني وناصيف اليازجي وإبرهيم الحوراني، الذين بقوا على ولائهم العاطفي للحضارة العربية والشرقية، مسجلين على الحضارة الغربية المناوئة مآخذ خلقية واجتماعية شتى. ومع ذلك فقد اتّخذت المشادة أعنف أشكالها في الأوساط الإسلامية المحافظة التي قرنت بين الحضارة الغربية والدين المسيحي. وهذا ما يتبين بوضوح من تعقّب المساجلة الشهيرة بين فرح أنطون والشيخ محمد عبده حول الاضطهاد والتساهل في المسيحية والإسلام، وحول الفصل بين السلطة المدنية والدينية فيهما أيضاً.

كان غرض فرح أنطون من التطرّق إلى مسألة الاضطهاد والتسامح، في معرض حديثه عن ابن رشد، وعن الخصام التاريخي بين المتكلمين والفلاسفة، واضحاً، وهو تنكّر المتكلمين والجمهور الإسلامي قديماً للنهج العقلي الفلسفي، والتنكيل بحملة لوائه جملةً. ومع أن الشيخ محمد عبده، دعا في ردّه على فرح أنطون إلى التنكب عن أخذ العلماء المعاصرين بجريرة أجدادهم، فقد جابهه فرح أنطون بتحد جريء موجّه إلى شيوخ الإسلام في مصر والأستانة كي يؤيّدوا قول

(١) الجزء الثاني من مجموعة الدكتور شبلي شميّل، ص ٧٠.

محمد عبده أن «العلماء والفقهاء الأجلّاء في هذا الزمان يخطّئونهم (أي القدماء) في هذا العمل وفي هذا الاعتقاد. ولذلك لا يكفّره (أي ابن رشد) العلماء والفقهاء اليوم، بل يجلّونه ويعتقدون بمذهبه، ويرون أنه أفضل من مذهب الإمام الغزالي رحمه الله»[١]، وذلك بإصدار قرار ينصّ على أنّ مذهب ابن رشد لا يخالف الأصول الدينية، وأنه يمتاز فعلاً على مذهب الغزالي. وهو بالطبع ما لم يكن بوسعهم أن يفعلوه، لا في زمان محمّد عبده ولا في زماننا هذا، بل هو مما لم يكن بوسع الشيخ محمد عبده نفسه أن يفعله، لو أدرك أبعاد الخلاف الفكري والديني بين الغزالي وابن رشد، ولم ينقد لروح تيسيريّة ساذجة في حرصه على إثبات وجه الإسلام العقلي في العصر الحاضر.

ومع ذلك، فتقضي الموضوعية بالتنبيه على أن فرح أنطون لم يشأ أن يقصر التصادم بين الفلسفة والعقيدة المنزلة (أو الملّة، كما يدعوها أحياناً)، أو الاضطهاد الناجم عنه، على الدين الإسلامي. فهو يوجّه الاتهام إلى رجال الدين جميعاً، من مسلمين ومسيحيين، لدأبهم على محاربة ذوي الذكاء المتوقّد من فلاسفة ومفكرين، وذلك «لضعفهم وعجزهم عن احتمال قوة ذكائهم وعقلهم»، من جهة أو «لشراهتهم وكبريائهم»، من جهة ثانية، أي أنه يتهمهم بالغباء والطمع والغطرسة، على عادة العديد من معاصريه، في الشرق والغرب. ولكنه يقرّ مع ذلك أن النظام الشرعي في الإسلام الذي يجمع بين السلطتين الروحية والمدنية، قد ساعد رجال الدين المسلمين على التحكّم برعيّتهم، خلافاً للمسيحية، التي فصلت بين هاتين السلطتين، فمكّنت هذه الرعيّة على مرّ الأيام، من التحرّر من نير السلطة الدينية في العصور الحديثة. ذلك أن الناظر في وضع أوروبا في أيامه يتبين أولاً «أن العلم والفلسفة قد انتصرا... أعظم انتصار، حتى ذهب بهما انتصارهما إلى اضطهاد الدين الذين كان يضطهدهما، وثانياً، «أن الذي سهّل هذا الانتصار كون السلطة المدنية انفصلت في الدين المسيحي عن الدين، وصار القول قولها في كل المسائل»[٢].

(١) فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، (باب الردود)، ص ١١٨.
(٢) المصدر ذاته، ص ١٤٧.

ولا يوضح فرح أنطون في هذا المقام ما إذا كان يشير هنا إلى واقع تاريخي فعليّ ناجم عرضاً عن قرون من الصراع بين السلطة الدينية وبين السلطة المدنية، أم إلى خاصّة جوهرية من خواص المسيحية اقتضت حصول هذا الانفصال، بعد انطماسه عدة قرون. ومهما يكن من أمر، فهو يرى أن سرّ رقي أوروبا في القرن التاسع عشر، إنما يكمن في هذا الفصل بين السلطتين، بل إنه أساس كل مدنيّة وتقدّم في العصور الحديثة. وقد أفرد لهذه المسألة فصولاً مستفيضة في ردوده على الشيخ محمد عبده، وفي مقالاته المتفرّقة في «الجامعة»، مما يحتّم على المؤرّخ تعقّب حججه بدقة وتفصيل، لارتباط مفهوم التساهل عنده من جهة، ومفهوم الدين بمعناه الأصيل من جهة ثانية، بهذه المسألة.

ماذا يعني التساهل «بالاصطلاح الفلسفي» عند فرح أنطون؟ يعني أن الإنسان «لا يجب أن يدين أخاه الإنسان»، لأن الدين عبارة عن علاقة خاصّة بين الخالق والمخلوق، فلم يكن من شأن المخلوق، أيّاً كان، أن يدين أخاه الإنسان. فالله يطلع شمسه على الصالحين والأشرار معاً. فوجب على الإنسان أن يتشبّه بخالقه، فلا ينكر على أقرانه حقّهم في خيرات الأمة ومصالحها ووظائفها، وهو حقّ لا يتوقف على معتقد المرء الديني أو انتمائه الطائفي. ولما كانت الرابطة الجوهرية الوحيدة بين أبناء البشر جميعاً هي الإنسانية، أي «الإخاء العام الذي يجب أن يشمل جميع البشر»، فلا يحقّ لامرىء ما أن يتدخل في شؤون أي منهم أو يضطهدهم، لمعتقداتهم الدينية، سواء كانوا مسيحيين أو مسلمين أو يهوداً أو ملحدين، لا يعتقدون بشيء قطعيّاً. «فهذه مسألة بينهم وبين خالقهم عز وجل لا تعني البشر، ولا يجوز أن يتدخّلوا فيها، ولا أن يحرم أولئك بأي سبب كان شيئاً من حقهم الإنساني» ذاك[١].

فإذا صح ذلك، استحال على السلطة الدينية أن تقرّ مبدأ التساهل هذا، لأنها تؤمن إيماناً مطلقاً بأن ما تبشّر به حق، وما يبشّر به خصومها باطل. فكان من طبيعتها أن تلجأ إلى أساليب الضغط على هؤلاء الخصوم، لكي يدخلوا في دينها، سواء بالترغيب أو الترهيب، أو بالاكتفاء بنوع مبطّن من الاضطهاد، هو النظر بعين

(١) ابن رشد، ص ١٤٨.

الاحتقار إلى كل من كان خارجاً عن ذلك الدين. أما إذا كان هؤلاء الخصوم من الملحدين الذين يجحدون الأديان أصلاً، فلا مناص لها من اللجوء إلى أصرم العقوبات، بما في ذلك عقوبة القتل، حتى تستأصل شافتهم. وهو ما كان يحدث في العصور الوسطى، حين كان للسلطة الدينية، الإسلامية والمسيحية، اليد العليا. أما اليوم، فقد تغيّر الوضع، لأن المجتمعات الحديثة أصبحت «تقدّم الشرع المدني على الشرع الديني»، وذلك بفضل انتشار العلم في أوساطها. فالعلم يدافع عن حقّ الإنسان المطلق في الحياة والحرّية، بينما لا يطيق الدين التساهل، لأن ذلك يهدّده بالزوال والانقراض[1].

لا ينكر فرح أنطون مع ذلك أن الدين كان يؤدي في العصور القديمة دوراً إيجابياً في تدبير شؤون البشر الروحية والزمنية، لأن العلم كان ما يزال آنذاك في طفولته، بل كان عبارة عن «أقوال جدلية ومقالات يحيكها التصور والذهن». أما وقد شبّت البشرية عن الطوق، وتأكد لها أن تدبّر شؤونها العملية والاجتماعية والسياسية، لا «يتمّ بالتقوى والصلاح فقط»، فلم يكن لها مناص من الاستعاضة عن الدين بالعلم، كي يتولّى أمر الفنون والصنائع التي لا غنى للبشر عنها. ولكن انتصار العلم كان تدريجياً، فبعد قرون من الصراع انتصر الدين أولاً، لأنه «كان معضوداً من الأرض والسماء»، ولكن ما إن أخذت مآتي العلم تتجلّى في المخترعات العظيمة التي خفّفت من شقاء البشر، والمكتشفات الرائعة التي أماطت اللثام عن نواميس الكون، حتى أخذ الدين في الانحسار واضطر إلى الإقرار بعظمة العلم. وعوضاً عن أن يناهض العلم، أخذ يحث أبناءه على إعادة النظر في نصوصهم الشرعية، «ليستخرج منها آيات يشدّها ويمطّها ليطبّقها على مبادئه»[2]. من هنا كان انتصار العلم عظيماً.

وهكذا يتبين أن المفكر الحصيف ملزم بالتمييز بين مدار العلم وبين مدار الدين، أي بين الشؤون الدنيوية التي هي من اختصاص العقل والعلم دون سواهما، والشؤون الروحية التي تقتصر على علاقات المخلوق بالخالق، فكانت

(١) المصدر ذاته، ص ١٤٩.

(٢) المصدر ذاته، ص ١٥٠.

من اختصاص القلب والدين دون سواهما. وهو ملزم كذلك بالدعوة إلى الفصل بين السلطتين المدنية والدينية، اللتين تتولّيان هذه الشؤون أو تلك.

أولاً: لأن غرض السلطة الدينية يختلف كل الاختلاف عن غرض السلطة المدنية. فغرض الأولى حثّ البشر على عبادة الله وعلى حياة الفضيلة والبرّ، وإصلاح شؤونهم العامة على الأسس الشرعية المذكورة في الكتب المنزلة. أما غرض الثانية، فهو حفظ الأمن، أي صيانة حرية الفرد ضمن حدود الدستور، الذي لا يجيز الاعتداء على هذه الحرية، إلا بمقدار ما تقضي به مصلحة المجموع. أما خارج هذه الحدود، التي كان قد أشار إليها المفكر السياسي البريطاني جون ستوارت ميل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) في أواخر القرن التاسع عشر، فالمرء حر فيما يفعل ويقول ويعتقد[1]. فلم يكن ثمة والحالة هذه قواعد ثابتة لضبط سلوكه أو تحديد معتقداته، وهو ما يتنافى مع غرض الأديان ومناهجها المعروفة. فلهذه الأديان «طرق مخطوطة وتقاليد موضوعة ومبادىء مسطورة»، لا مفر للمؤمن من الأخذ بها، وإلا تعرّض للاضطهاد أو الاحتقار. وهي تناهض كلّ اكتشاف جديد، قد يتعارض مع معتقداتها أو مبادئها، لأنها تؤمن بحقيقة مطلقة لا يتطرّق إليها أدنى شك، ولا يطرأ عليها أي تبديل. أما العلم فكلمة الحقيقة المطلقة هذه لا تدخل في قاموسه، كما يقول، فلم يكن للسلطة المدنية أدنى شأن في الذود عنها، بل على العكس تدرك هذه السلطة أن العقل البشري ما زال في طفولته.

ثانياً: إن الرغبة في المساواة المطلقة بين أبناء الأمة، بغضّ النظر عن معتقداتهم الدينية، تقضي بالفصل بين السلطتين. فالقائمون على شؤون الدولة قد يكونون مسلمين أو مسيحيين أو وثنيين، شريطة أن يدركوا أنهم لم ينصّبوا على الرعية لكي ينصروا ديناً على دين، أو مبدأً على مبدأ، بل ليقرّوا مبدأ «الحق البشري» العام، الذي ليس منوطاً بدين دون دين، بل هو فوق جميع الأديان، لا

(١) جون ستوارت ميل **J.S.Mill** (١٨٠٦ - ١٨٧٣) من أعلام الفلاسفة التجريبيين في بريطانيا في العصر الحديث. أخذ «بالنفعية الاجتماعية» في الاخلاق، أي «السعادة القصوى لأكبر عدد من الناس»، وبالليبيرالية السياسية في كتابه المعروف «في الحرية». وهو يشدّد على حق الفرد بممارسة حريته المدنية والسياسية، ما لم تصطدم بحرية سائر المواطنين.

يتصرف به أحد غير الله. فهناك إذن حق طبيعي كلّي، يتمتع به جميع البشر، فليس من شأن السلطة الروحية المساس به، ما دام إقراره والحفاظ عليه من اختصاص السلطة المدنية.

ثالثاً: ليس من شأن السلطة الدينية التدخّل في شؤون الانسان الدنيوية أيضاً، لأن غرض الأديان تدبير الآخرة، لا تدبير الدنيا. ولما كانت شؤون الدنيا تتغيّر بتغيّر الأحوال والأزمان، امتنع أن تنطبق عليها الأحكام الدينية التي وضعت في الزمان الخالي. «ومن ذا الذي يعتقد اليوم أن الأحوال التي كانت في زمن نشأة الأديان تنطبق على أحوال هذا العصر ومقتضياته؟». ومما يضمره فرح أنطون دون أن يفصح عنه بجلاء ان أحكام الآخرة، وما يتّصل بها من سنن خلقية أو روحية غير خاضعة لسنّة التحول، خلافاً لأحكام الدنيا التي تتغيّر من قرن إلى قرن، حتى استحال تدبير شؤون الحاضر بالاستناد الى أحكام وضعت في الزمان الماضي.

رابعاً: إن الجمع بين السلطتين يفضي ضرورةً إلى استمرار ضعف الأمة وتخلّفها لعدة أسباب. أولاً، من جرّاء الخصام الدائم بين رجال الدين وأهل الذكاء والفطنة الفلاسفة والعلماء، كما مرّ. ثانياً، لأن السلطة الدينية مضطرّة إلى استمداد قوّتها من سواد الناس، وبالتالي إلى استرضائهم وممالأتهم. ثالثاً، لأن تضارب مصالح الفئات الدينية المختلفة، لا بدّ أن يؤدّي إلى نخر «سوس الشقاق الديني» لجسم الأمة. رابعاً، لأن المبادىء الدينية المقدّسة لا بدّ أن تتعرّض للامتهان بسبب السياسة ومفاسدها ورياء دهاقنتها. وهذه الآفة لا يقي الأديان منها سوى إقصاء رجال الدين عن السياسة.

خامساً: إن الوحدة الدينية التي يصبو إليها كل نظام حكم ديني مستحيلة، لأنها[1] تتنافى مع مبدأ حرية الاعتقاد الآنف الذكر، ومع مبدأ الاختلاف والتباين، الذي طبع عليه العقل البشري، بل الكون كله مطبوع على التنوّع الذي يضفي على الموجودات جميعاً مسحة الجمال والفتنة. فمن يطلب وحدة البشر التامّة في باب المعتقدات والمسالك، فإنما يطلب أمراً مستحيلاً، وهو ما يعنيه القرآن بالآية: «ولو شاء ربّك لجعل الناس أمة واحدة»[2]. ويقوم تشعّب المذاهب

(١) قرآن ١١، ١٢٠.
(٢) ابن رشد، ص ١٥٨.

والفرق في كل من المسيحية والاسلام وسواهما من الأديان شاهداً على هذا التباين والتنوّع الناجم أصلاً عن اختلاف مشارب الناس ومداركهم وعاداتهم وأخلاقهم، ورغبة كل فريق منهم في العيش باستقلال، ومقاومة كل من تسوّل له نفسه التدخّل في شؤونه. والسبيل الوحيد لتحقيق تلك الوحدة الدينية «المستحيلة» هو التذرع بالقوة والبطش، كما جرى في أوروبا في غمرة الصراع الطويل بين الكاثوليك والبروتستانت، وكما جرى في العصور الأخيرة من تاريخ الخلافة العباسية. فقد عجزت هذه الخلافة عن حفظ وحدة الامبراطورية الاسلامية عن طريق الدين، فما لبثت أن آلت إلى الانحلال، وبزوالها زال وأسفاه مجد العرب، كما يقول المؤلّف[1].

كان ذلك شأن شعوب الأرض جميعاً في العصور الخالية. فقد عملت هذه الشعوب على تحقيق الوحدة الدينية بالقوة، أي بالاستعانة بذراعي السلطة الدينية والمدنيّة لبلوغ هذا الغرض دون جدوى. أما اليوم فقد تحقّقت البشرية أن الوحدة الحقّة لا يمكن بلوغها إلا من طريق الوطنية، وهو ما ألجأ الحكومة الفرنسية أخيراً إلى إقفال المدارس الرهبانية، لأنها أدركت أن طلاب هذه المدارس ينشأون على كره الجمهورية والتعصّب للحكومات الدينية والملكية، فيدبّ الشقاق والتنافر حينذاك بين شتّى فئات المجتمع. فتوخّت تلك الحكومة من وراء هذا التدبير إذن توحيد مناهج التعليم والتربية، بفصلها عن الدين، بل ذهبت إلى أبعد من ذلك فحرّمت ذكر الدين في الأندية التربوية والسياسية، حتى أن رئيس الجمهورية نفسه لا يحقّ له أن يذكر اسم الله والعناية الالهية، وإلّا اتّهمه الغلاة بخرق حرمة الدستور.

إلا أن فرح أنطون يأخذ على الحكومات الجمهورية ولاسيما فرنسا، غلوّها في هذا الميدان. فهي قد ذهبت في حملتها على التعصّب الديني الى حدّ نقض حق المواطن بحرية الاعتقاد، وهو ما أنكرته على الحكومات الدينية أصلاً. ولكن المؤلف يرفض الخوض في هذه المسألة باسهاب، لأنها خارجة عن الموضوع، كما يقول. وواضح انه لم يستشهد بسياسة فرنسا العلمانية، في ميدان التعليم

(١) ابن رشد، ص ١٥٩.

والتربية، إلا تأييداً لمذهبه الخاص بضرورة فصل الدين عن الدولة، وتأمين حق الفرد بحرية الفكر والاعتقاد، والتدرّع بالأساليب العلمية الحديثة في الدفع بالمجتمع قدماً في سبل الرقيّ والاصلاح، والحؤول دون هيمنة السلطة الدينية عليها. وكل ذلك لا يتحقق عملياً إلاّ من خلال تأمين الضمانات الدستورية التي من شأنها أن تحول دون عجز السلطة الحاكمة عن الاضطلاع بمسؤوليتها السياسية، من جهة، أو الاستبداد بالشعب ودرس حقوقه المدنية، من جهة ثانية.

فإقرار العدالة الاجتماعية والسياسية إذن عرضة لخطرين متقابلين: هما فرط ضعف الدولة أو فرط قوّتها. من شأن الخطر الأول أن يجعل الحرية الفردية فريسة للعدوان أو الامتهان، في غياب رادع يدرأ عنها مثل هذا الخطر، هو الدولة العادلة القادرة. ومن شأن الثاني أن يوقعها في براثن السلطة الحاكمة التي أطلقها بعض «حكماء» الشرق في تلك الحقبة، أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ومفادها أنه لا ينهض بالشرق إلاّ مستبدّ عادلٌ. ويشيد بقول أفلاطون أن العدل لن يستتب في الدولة ما لم يصبح الحكام فلاسفة والفلاسفة حكاماً. ولكن أنطون كان يدرك أن الشرقيين لا يطمحون إلى بلوغ هذا المطلب العسير. بل يطلبون أن لا تسند «السلطة المقدسة» إلى حكام ضعفاء و«أن لا تلقى الجواهر في المزابل»، فيعهد بالسلطة إلى من ليس كفؤاً لها[1]. وكان يدرك، فضلاً عن ذلك، المخاطر التي تقترن بإسناد السلطة إلى حاكم قوي، ما لم تسوّر هذه السلطة بقيود دستورية فعّالة. وعندما زار الولايات المتحدة سنة ١٩٠٦، راح يتأمّل في أسباب عظمتها، فأنكر أن يكون مردّها إلى وفرة السكان أو الموارد أو ازدهار التجارة والزراعة والصناعة، أو إلى تنعّم أبنائها بالحرية، لأن وراء كل هذه الاسباب «السطحية»، كما يقول، أسباباً أخفى وأعمق. أولها «الجامعة العادلة القوية»، ويقصد بها ذلك العهد (أو العقد) الذي يرتبط به أبناء البلاد جميعاً ويفوّضون بحسبه إلى ممثّليهم السلطة المدنية، ويلتزمون بإطاعة سلطتهم وتأدية ما عليهم من الضرائب لها. وهو ما ذهب إليه الفيلسوف السياسي جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) في كتابه الشهير

(١) الجامعة، المجلد الأول (١٨٩٨)، ص ٥٤.

الموسوم بـ«الحكم المدني»[1]، وأصبح إحدى الدعامات الدستورية للنظم الديمقراطية الحديثة. ولكي يستتب الأمر لهذه السلطة، وجب أن تقوم على أساس راسخ من العدل والإنصاف، من جهة، والقدرة المادّية الرادعة من جهة ثانية، كما مرّ، وإلاّ استحال عليها إقامة العدل والقسطاس بين أبناء الشعب. «وأكثر ما يُحتاج إلى هذه القوة في الأمم الصغيرة، خصوصاً الشرقية»، كما يقول، «حيث تكثر الدسائس والفتن ويمكن لأي رجل يريد إثارة الناس أن يثيرهم بالتحمس الديني»[2].

ويستطرد فرح أنطون من ذلك إلى ذكر آفات الحكم في الشرق، ويوجزها في آفتين: الأولى ضعف الحكام والملوك من حيث الشخصية أو الكفاءة، والثانية سيطرة بطانتهم عليهم، حتى يصبحوا أسراء حاشيتهم وحملة غاشيتهم، فيسقط في أيديهم ويعجزون عن تنفيذ القوانين التي سنّتها «الجامعة» باختيارها، فكان لا بدّ للشرق من «شخصية عظمى» تنقذه من آفات التخلّف والانحلال. وهو يستدرك مع ذلك أن هذه الشخصية لا تباع ولا تشترى، ولكنها «هبة من الطبيعة كالماس». ويضيف إلى ذلك آفة أخرى، وهي أن السلطة تنتقل في معظم البلدان الشرقية الى الملوك والأمراء بالوراثة، لذا باتت السلطة العليا عرضة للصدفة والاتفاق[3].

والسبب الثاني هو أصالة «الآداب السياسية والاجتماعية» السائدة. ويعني بالآداب السياسية الأسس الدستورية التي يبني الحاكم سلطته عليها، وبالآداب الاجتماعية المبادىء الخلقية والتربوية التي تصون الرابطة المدنية بين أبناء الشعب. ويقسم الأسس الدستورية إلى ثلاثة: الأول هو المجالس التشريعية التي تتوسّط بين الشعب والحاكم وتسهر على إرساء القوانين على قواعد العدل والانصاف. وسرّ تقدم الأمم منوط عنده بالفصل بين هذه السلطة والسلطة التي

(١) راجع ترجمتنا لهذا الكتاب، بيروت، ١٩٥٩، ص ١٨٩ وما يلي. جون لوك **John Locke** واضع أسس الفلسفة التجريبية، في الفكر الحديث، وهي فلسفة تقدّم التجربة أو المشاهدة على العقل، كمصدر من مصادر المعارف الصحيحة. أما فلسفته السياسية فتقوم على مفهوم «عقد اجتماعي» يلتزم به أبناء المجتمع وتنبثق عنه الحكومة التي تضمن حقوق الانسان الطبيعية وتصون العدالة.

(٢) الجامعة، المجلد الخامس (١٩٠٦)، ص ٢٦٤.

(٣) المصدر ذاته، ص ٢٦٥.

تليها، أي التنفيذية. لذا كانت «كل أمة فيها هذا الفصل راقية، وكل أمة عدم هذا الفصل فيها أمة ضعيفة تدور في دائرة الانحطاط»[1]. أما الثاني فهو المعارضة، التي تتصدّى للسلطة الحاكمة وتسهر على تنفيذ القوانين واحترامها، وتدعو إلى الإصلاح وتعمل على تحقيقه. ومن شأن ذلك أن يشجع على التنافس الحميد بين شتّى الأحزاب التي يتألّف منها المجلس التشريعي، ويحول دون الاستبداد ويضمن «بقاء الأفضل»، بحسب المبدأ البيولوجي العام الذي وضعه داروين. والثالث هو الصحافة، رديفة المعارضة الكبرى. فبدون الصحافة الحرة تضعف المعارضة. وللصحافة هذه وظيفتان: اجتماعية تتلخّص في نشر ما يفيد الشعب ويرفع مستواه الاجتماعي، ويرشده إلى تدبير شؤونه العملية، من زراعية وتجارية وصناعية، وسياسية تتلخص في إطلاع الجمهور على أعمال الحكومة، حتى يتبيّن له خطؤها من صوابها. وهو يرى أن من شروط تأدية هذه الوظيفة على وجه فعّال ارتباط الصحافة بحزب سياسي معيّن، فتنصرف إذذاك إلى نصرة مبادئه السياسية، وينشأ عن التنافس بين الصحف المختلفة، بحسب قانون بقاء الأفضل، بقاء الآراء الصحيحة النافعة وزوال الآراء الضعيفة المضرّة. فكأن المعارضة، كما يقول، منخل ينخل آراء المجلس النيابي، والصحافة منخل آخر ينخل آراء الأحزاب حتى لا يبقى منها إلا الصحيح والنافع.

وفي تدليله على «أسباب عظمة الأمم»، يستمدّ فرح أنطون الشواهد من الأنظمة السياسية السائدة في البُلدان الغربية، لاسيما الولايات المتحدة وفرنسا وبريطانيا، وينكر على العديد من معاصريه دعواهم أن على الشرقيين أن يسترشدوا في نهضتهم باليابان. فدرس حالة اليابان، كما يقول، يفيدنا فائدة كبرى ولكنه لا يكفي، فعلينا أن نتمعّن في حال أميركا، «لأنه أجمع وأوعى للقوّات التي بها تنهض الأمم»، وهي قوات، اجتماعية وخلقية ودستورية، كما مرّ، غير مقصورة على التقدم الصناعي والتجاري الذي كان في أواخر القرن التاسع عشر وما زال عنوان تقدم الدولة الصناعية الوحيدة الكبرى في الشرق، أي اليابان[2]. فهو قد

---

(١) المصدر ذاته، ص ٢٦٧.

(٢) المصدر ذاته، ص ٢٦٢.

أدرك بثاقب بصيرته أن سر تخلّف الشعوب الشرقية لا يكمن في التخلّف الاقتصادي وحسب، بل في التخلّف الخلقي والسياسي والاجتماعي، أي في نظرة المجتمع الشرقي إلى الفرد وحقوقه وواجباته، وإلى السلطة ومقوماتها وحدودها. فكان على هذا المجتمع أن يتوجّه، والحالة هذه، إلى تلك الشعوب التي أرست قواعد الحريّة والعدل والحكم الدستوري الصحيح، وهي أوروبا وأميركا، لا إلى الشعوب التي طفرت من طريق المحاكاة والتقليد طفرةً صناعية وتجارية مشهودة كاليابان.

٤. الفلسفة الاجتماعية العلمية: شبلي شميّل

إذا شئنا أن نوجز الأسس التي بنيت عليها فلسفة فرح أنطون الاجتماعية والسياسية أمكننا القول إنها تقوم على مبدأين: (أ) حرية الفكر والمعتقد وحقّ الإنسان الطبيعي بممارسة هذه الحرية في علاقته بأقرانه، (ب) الرابطة الدستورية القائمة على إرادة الأمة في تفويض السلطة إلى ممثّليها، شريطة التزامهم بمبادىء المساواة والعدل. وهذان المبدآن يعكسان الفلسفات الاجتماعية والسياسية التي شاعت في أوروبا ابتداءً من القرن السابع عشر، وتبلورت على الصعيد العملي في قيام الدستورية الليبيرالية، في انكلترا وفرنسا وأميركا. لذا لم يكن بدعاً أن يكون الداعية الأكبر لهذه الفلسفة الجديدة في أواخر القرن التاسع عشر مفكر لبناني آخر، تشرّب المبادىء العلمية والاجتماعية الأنكلوسكسونيّة، هو شبلي شميّل، الذي بنى فلسفته الكونية، كما رأينا، على نظريات داروين وسبنسر وكونت. ويبدأ شميّل على غرار فرح أنطون، بالخوض في مسألة الدين وصلته بالتطّور الاجتماعي والعلمي، فيحمل على الدين من جهتين: الأولى أنه ذريعة يتذرع بها الرؤساء والزعماء للسيطرة على ذوي العقول الساذجة، فيمنّونهم بالأماني العريضة، ويحسّنون لهم حال الحياة الآخرة التي لا حزن فيها ولا شقاء، فما يلبث هؤلاء أن يصدقوا أقوالهم تلك ويتبعوهم، لما طبعوا عليه من محبة الذات والتعلّق بالبقاء الأزلي.

الثانية أن المعتقدات الدينية المناقضة للعلم عقبة في سبيل التقدم البشري، ناهيك بأنها أساس التعصب والتباغض والتناحر بين الأمم. «وإذا نظرنا إلى التاريخ رأينا على صفحاته من الدم سطوراً لو جمعت لكانت بحوراً، وما سببها إلا العداوات

التي أثارتها الديانات»[1]، كما يقول شميّل. ومن مساوىء الدين الأخرى التي تطرّق إليها هذا المفكر في المقدمة الأولى لـ«شرح بخنر على مذهب داروين» الصادر سنة ١٨٨٤، تقييد حرية الفكر واستحواذ الخوف والرعب على أصحابه، وتعلّقهم بالأوهام والخرافات، وكل ذلك مناقض لمبادىء العلم.

ولكن يبدو أن نظرة شميّل إلى الدين لحق بها شيء من التطور في مطلع القرن العشرين، كما يتبين من النظر في مقالة صدرت في «المؤيد» سنة ١٩٠٨ بعنوان «القرآن والعمران». فهو يقرر في هذا المقام قضيتين: الأولى أن جوهر الأديان الروحي والخلقي واحد، والثانية «أن حقيقة الأديان لا دخل لها في العمران». فنحن نرى شعوباً تقهقرت وأخرى تقدمت في ظل دين واحد، كما نرى شعوباً ضربت بقسط وافر من التقدم والازدهار، بعد قرون من التخلّف، وهي على دين واحد، كما نرى من أمر الشعوب المسيحية في العصور الحديثة والعصور الوسطى. وهو يستنتج من ذلك أن التخلف هذا ينبغي أن لا يُنسب إلى الدين بحدّ ذاته، بل إلى رجال الدين وأنصارهم من الحكّام، الذين كانوا وما زالوا يسخّرون الأديان لمآربهم الخاصة، وهي استعباد الشعوب والاستطالة عليها والحؤول بينها وبين التقدّم. ويوجه كلامه في هذه المقالة إلى الأمم الإسلامية التي يجب أن تدرك، اذا أرادت أن تجاري الأمم المتمدنة «أن القرآن لا يحول دونها، كما أن الإنجيل لم يكن الباعث على نهضة تلك. وما عليها إلا أن تجاريهم وتضرب الضربة الشديدة على أيدي الزعماء عموماً، لتكشف بالعلم سجوف الجهل المسدولة على عقول الشعب»[2].

فإذا فصلنا بين الدين والاجتماع، حقّ لنا أن نسأل: ما هي القوانين التي تتحكّم بتطوّر المجتمعات البشرية؟ يقول شميّل في الجواب على ذلك: غلبت الفلسفات العقلية المجردة على النظريات الاجتماعية القديمة، فاقتصرت هذه على النظر في البواعث الفردية للسلوك، ولم تفطن إلى الترابط بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع، وبالتالي جنحت النظم السياسية القديمة المتّصلة بهذه النظريات إلى الاستبداد، وجانبت سبيل العدل في التعاون والمشاركة في المصالح، حتى مطلع العصور الحديثة، التي رسخت قدم العلوم الطبيعية فيها، فأبرزت ما بين الفرد

(١) فلسفة النشوء والارتقاء، ص ٥٢.

(٢) الجزء الثاني من المجموعة، ص ٦٣. وقارن ص ٦٩ وما يلي.

والمجتمع من ترابط ناجم عن وحدة القوانين التي تفعل فيهما وهذه القوانين هي قوانين علم الحياة من جهة، وعلم الطبيعيات من جهة ثانية. ويرى شميّل أن معرفة طبيعة الاجتماع وقوانينه لا تتمّ إلا بمعرفة طبيعة الأفراد الذين يتركّب منهم، كما لا تتم معرفة طبيعة الجسم الحيّ إلا بمعرفة طبيعة الكريات الحية التي يتركب بدوره منها. وهكذا يتبين الترابط بين علوم الاجتماع والحياة والطبيعة، بل يدرك الباحث أن هذه العلوم الثلاثة هي بالحقيقة علم واحد، كما سنرى. وعلة ذلك أن التكافؤ بين الكائن الحي والمجتمع يكاد يكون تاماً. فكلّ منهما مركّب من أعضاء، ولكلّ من هذه الأعضاء عمل خاص ملازم لأعمال سائر الأعضاء ومفتقر إليها. فالقلب مثلاً يعمل غير ما يعمله الدماغ أو المعدة، إلا أنه يفتقر إليهما ويرتبط بهما. وكذلك الزارع يعمل في المجتمع غير ما يعمله الصانع والحاكم، إلا أنه يتصل بهما ويفتقر اليهما. ويستشهد شميّل في هذا المقام بقول هربرت سبنسر إن القوى الكبرى في الكائن الحيّ مقابلة للقوى الكبرى في المجتمع، فالصناعة مثلاً تقابل القوة الغاذيّة التي من شأنها أن تهيء الغذاء، والحكومة تقابل المدبّرة، ومن شأنها تحصيل الغذاء، والتجارة تقابل الموزعة، ومن شأنها توزيع الغذاء على سائر أعضاء الجسم[1]. وميزة الكائن الحي على غير الحي أن أعضاء الحي تعمل من أجل الكل، خلافاً لغير الحيّ. فلزم عن ذلك أن الاجتماع (أو العمران، كما يقول) حي أيضاً، لأن كل عضو فيه (وهو الفرد) يعمل من أجل حفظ المجموع، كما تعمل الكريات الحية من أجل حفظ الجسم الذي يتركب منها، حتى لكأنها أفراد حية ذات ميول وشهوات وآفات خاصة. ولكن لا يلزم عن ذلك، في عرف شميّل، الأخذ بمذهب الغائية الذي قال به القدماء (لاسيما أرسطو)، والذي يقتضي أن تنقاد أجزاء الحيّ لقوة عاقلة كامنة فيه أو خارجة عنه. فالتعاون القائم بين أجزاء المركب الحيّ هو نتيجة تفاعل متبادل بين الأعضاء، بحيث يهتمّ الواحد بخيره الذاتي المرتبط بخير غيره، فلزم عن حفظه لذاته حفظ المجموع أيضاً، ما دام حفظه لذاته يتوقف على بقاء المجموع. وهو في كل ذلك خاضع لقانون تنازع البقاء الذي قال به داروين والذي يقضي بأن تتلاشى بعض أجزاء الكائن الحي (أي الكريّات والخلايا)، بينما يبقى البعض الآخر المناسب وجوده لبقاء الكل، وفقاً لمبدأ الانتخاب الطبيعي. وهكذا تتخذ الكريات أشكالها

(١) الجزء الثاني من المجموعة، ص ٣٦. قارن: فلسفة النشوء، ص ١٠ وما يلي.

المختلفة التي تتكوّن منها الأنواع الثابتة على مرّ العصور، بحسب سنّة التطور.

وهذه السنّة نفسها تتحكّم بالمجتمعات، وهي كائنات حية، كما مرّ، يتجاذبها قانونان مكمل أحدهما للآخر: الأول هو قانون حفظ الذات الخاضع لسنّة تنازع البقاء، والثاني هو قانون التفاعل مع الكائنات الأخرى الخاضع لسنّة الانتخاب الطبيعي. ويستنبط شميّل من ذلك النتائج السياسية التالية:

أولاً: أن على الحاكم أن يعتني بسائر فئات المجتمع، كما يعتني الطبيب بسائر أعضاء الجسم، إذا أراد شفاء المريض.

ثانياً: إن الإصلاح يجب أن يجري على المجرى الطبيعي، أي أن ينبثق عن الارادة العامة إنبثاقاً طبيعياً، لأن المجتمع، وهو كائن حي، لا يستطيع تحمّل التغيرات العنيفة، أي الهزات. فالرابط الاجتماعي رابط إداري يشبه الرابط الميكانيكي في عالم الجزيئات المادية، فوجب أن يقوم الإصلاح على التراضي، إمّا بين الأكثرية أو بين سائر أفراد المجموع، وإلا لم يكن اصلاحاً طبيعياً بل قسرياً، من شأنه أن يضرّ بالمجتمع.

ثالثاً: إن تطور المجتمعات يخضع لسنّة النشوء والارتقاء التدريجيين، القاضية بضرورة التدرّج في الانتقال من حال الى حال. ذلك أن إجماع الإرادات بين فئات المجتمع المختلفة يكاد يكون مستحيلاً بالنسبة الى كائن حي ضخم «كالحيوان الاجتماعي»، وبالتالي فالتغيير دفعة واحدة مدعاة لضرر عظيم، شبيه بالضرر الذي يلحق بحيوان يعيش بين الماء واليابسة، نزعت خياشيمه، قبل أن تكتمل رئتاه. وهذا هو قانون «فسيولجيا الاجتماع» العظيم، الذي يفضّل النشوء التدريجي المنبثق عن التراضي على الثورة. وهذا لا يعني أن الثورات مضرة في جميع الأحوال، فقد يصاب المجتمع بعلل لا يشفيه منها إلا الثورة، كما لا يشفي الجسم العليل أحياناً إلا ثورة فسيولوجية، كالحمى أو البحران. إلا أن الثورة ينبغي أن «تكون صادرة عن صوت الشعوب، وعندها تكون ثورة لا تقاوم، كالثورة الفرنسية التي جاءت موافقة لرغبات الشعب الفرنسي، خلافاً للثورة المصرية العرابية»[١].

ويمضي شميّل في المقارنة بين الجسم الحيّ وبين المجتمع، مستنبطاً من ذلك

(١) المصدر ذاته، ص ٤٢.

أحكاماً سياسية أخرى. ففي المجتمع، كما في الكائن الحيّ، ثلاثة أنواع من الأفعال:

(أ) ما كان من اختصاص الفرد أو الجزء.

(ب) ما كان من اختصاص مراكز (أو أجهزة) ثانوية،

(ج) ما كان من اختصاص المجموع. من النوع الأول فعل الكريّات القائم على التعاون والتبادل في الغذاء والحركة، وهو شبيه بالتعاون والتبادل بين الأفراد في المجتمع، ومردّه الى الشوق والمصلحة. ومن النوع الثاني أفعال الأعضاء أو الأجهزة العضوية من الجسم، كالمعدة والرئتين والقلب، وهي شبيهة بممالك صغيرة في وسط مملكة كبيرة، هي الجسم. وكل منها يتمتع باستقلال ذاتي، الا أنها تتعاون جميعاً على ما فيه بقاء المجموع وخيره. ومن النوع الثالث فعل الجهاز العصبي، ومركزه الدماغ، الذي يتحكّم بالأجزاء المفردة من جهة، وبالأجهزة المركبة من جهة ثانية، ويسهر على سلامة الكائن الحي. إلا أن فعله ذلك مقصور على الأعضاء الظاهرة دون الباطنة، لأن من هذه الأعضاء ما هو مستقلّ عنه في تصرفاته، كما يحدث عندما تغمض العين درءاً لخطر داهم، أو يميل المرء الى جانب تلقائياً ليتجنّب العثرة، ويتلقى الأرض بيديه، خوفاً على أعضاء جسمه الرئيسية من الارتطام بها.

والرابطة الاجتماعية الأصلية، كما يشرح شميّل، هي «المحبة المشتركة العاقلة» بين شتى الكائنات المدركة، المنبثقة آخر الأمر عن محبة الذات، التي ينبغي اعتبارها الناموس الكلّي للحياة، ابتداءً بالكريّة وانتهاءً بالدماغ. غرض هذه المحبة حفظ الذات، من خلال حفظ ذات ما عداها من كريّات أو أعضاء أو أحياء، كشرط لازم لحفظ ذاتها، كما مرّ. ويوافق شميّل الفيلسوف سبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧) في قوله إن اللذة الحاصلة عن مقارنة المثل لمثله، وليس المنفعة التي ذهب اليها داروين، هي علّة المحبة، أو ميل الكائن الحي الى الاجتماع بأقرانه، وإن كان يردّ كلا اللذة والمنفعة إلى مبدأ أعم هو «الموافقة بالمطابقة» أي ميل المثل لمثله وأنسه به[١]. وأرقى درجات المحبة في المجتمعات البشرية ونظائرها من الحيوانات الراقية هو الإخلاص والتفاني من أجل المجموع. وهكذا تتدرج من الشوق الأعمى الكامن

(١) المصدر ذاته، ص ٤٦.

في الكريّات الحية الى بديهيات الحيوان أو غرائزه، فالى معقولات الإنسان، كما يقول. وإذا اكتمل ذلك أصبح الشوق محبة، والمحبة أخاء، والأخاء تعاوناً والتعاون عدلاً.

ولعله من المفيد أن نذكر أن شميّل يأخذ على هربرت سبنسر في هذا المقام إنكاره للتناظر بين الحيوان والمجتمع في الباب الثالث من الأفعال والقوى، التي تنسب اليهما، بحيث نفى هذا الأخير أن يكون في المجتمع مركز رئيسي يقابل الجهاز العصبي، الذي هو مركز الأفعال العقلية في الحيوانات العليا، ولاسيما الإنسان. فأدمغة أبناء الأمة، عند شميّل، تقابل الدماغ في الفرد، والأسر تقابل العقد العصبية، والمدن تقابل الفقرات، والعلماء والحكماء، يقابلون كريّات الدماغ. وعليه، كما يقول، «ففي الجسم الاجتماعي جهاز عصبي لوظائف النسبة، كما فيه جهاز دوري وجهاز غذائي، فهو حيّ تام لا ينقصه شيء فيزيولوجياً»[1].

وللتدليل على وحدة الحياة، يردّ شميّل مبدأ محبة الذات الأصلي الذي ينبثق عنه كل فعل فردي، وينتهي الى اتفاق الإرادات أو التراضي عند الجماعة، الى الإرادة التي يعتبرها أسّ كل اجتماع وجوهر كل حيّ. ولهذه الإرادة عنده مراتب ثلاث: مرتبة الإرادة العمياء، وهي الكامنة في الجماد، ومرتبة الإحساس والشوق البسيطين، وهي الخاصة بالنبات والحيوان، ومرتبة الإرادة العاقلة التي تدرك نفسها وتدرك من عداها، فتتآلف معه بالتراضي، وهي الخاصة بالاجتماع البشري. فصحّ وصف المجتمع بأنه حيوان مريد متراضٍ. وهذا موضع اتفاق الطبيعيين والعقليين من الفلاسفة والعلماء في موضوع العمران. فهؤلاء يتحرّون أصل الاجتماع، وأولئك غايته. فالأفعال في العالم الطبيعي عمياء تخضع لسنن ثابتة، بينما تتخذ الأفعال في العالم العقلي، بفضل الأرادة، شكل الارتباط الاختياري بين أبناء المجتمع. «فارتباط أعضاء الاجتماع بعضها ببعض اختياراً، كارتباط أعضاء الحيوان بعضها ببعض اضطراراً»[2].

إلا أن شميّل لا يتوقف عند الإرادة في بحثه عن التناظر بين الجسم الحيّ وبين المجتمع، فالعامل الأصلي المشترك بينهما هو الحياة، كما مرّ، فوجب البحث عن ماهيّة

(١) المصدر ذاته، ص ٤٩.
(٢) المصدر ذاته، ص ٥٠.

الحياة، كما تتجلى في كليهما. أبسط صفات الحيّ عنده الحسّ والحركة، إلا أن الحس نفسه يمكن ردّه الى الحركة. «فالحسّ هو الكيفية التي تتصل الحركة بها الى مشاعرنا الباطنة، والحركة الكيفية التي يتصل بها الحس الى المشاعر الظاهرة». مثال ذلك أننا إذا أغمضنا أعيننا وحرّكنا ذراعنا، أدركنا الحسّ لا الحركة، أما الناظر إلينا من خارج فيدرك الحركة لا الحس.

ونحن نعلم، فضلاً عن ذلك، أن الحس لا يوجد إلاّ حيث توجد الحركة، على درجات متفاوتة من الوضوح أو الخفاء، فليس الفاصل بين الجماد والنبات إذن فاصل جوهري، بل عرضي أو، كما يقول شميّل، صناعي، على الرغم من أن العلم لم يتوصّل بعد الى توليد كريّة حية من كريّة غير حية، كما لم يتوصل الى توليد جزيء الأوكسجين أو الكبريت من جزيء آخر غير الأوكسجين أو الكبريت. والاختلاف بينهما عائد الى اختلاف في الخصائص أو الصفات، لا الى اختلاف في الجوهر[1]. فالحياة إنما تشيع في جميع درجات الموجودات، كما يشيع الآزوت في الكون، ولو استطاع العلم استحداث الوسائل الضرورية (أي الأساليب والأدوات العلمية) لاستطاع أن يوقظ الحياة أو الإرادة من سباتها العميق في الجماد. فالعالم لا يميّز بين الحياة والمادة، وهي عبارة عن مجموع قوى أو إرادات أيضاً، تتخذ أشكالاً مختلفة من الخفاء والظهور، حتى تبلغ أسمى مراتب الوجود الحي في المجتمع. «فكل شيء في العالم حي وكل شيء فيه فرد واجتماع معاً». فلزم عن ذلك أن علم الحياة وعلم الأجتماع وعلم الطبيعة (أو التكوين، كما يدعوه) هي بالحقيقة علم واحد[2].

ويشير شميّل الى مشادّة دارت في القرن التاسع عشر بين فريقين من علماء الطبيعة والحياة، حول المستلزمات السياسية لتشبيه المجتمعات البشرية بالكائنات الحية. فقد ذهب الفريق الأول وعلى رأسه توماس هكسلي (١٨٢٥ - ١٨٩٥) الى أن هذا التشبيه يفضي الى تأييد السياسة الاستبدادية. فتشبيه الجسم الاجتماعي بالجسم الحي يؤدي الى حصر الحكومة في مركز معيّن، يقوم بالنسبة الى هذا الجسم الإجتماعي مقام الدماغ بالنسبة الى الجسم الحيّ. ومعروف ان الدماغ يتحكم

(١) المصدر ذاته، ص ٥١.
(٢) المصدر ذاته، ص ٥١.

بجميع أفعال الغدد والخلايا والكريّات في ذلك الجسم[1].

أما الفريق الثاني، وعلى رأسه هربرت سبنسر، فقد ذهب الى أن هذا التشبيه يؤيد على العكس الحكم الديموقراطي الحرّ. ذلك أن أعضاء الجسم الحيّ قسمان: ظاهرة وباطنة. فالظاهرة تخضع للقوة المركزية القائمة في الدماغ، أما الباطنة فلا تخضع لقوة، عدا قوة الغريزة، التي لا تطلب من الغذاء الا ما يعوّض ما فقدته، وهو عبارة عن العدل. وكذلك الحال في العمران، فان السلطة المحاربة في الخارج (أي قوى الدفاع) التي تقابل الأعضاء الظاهرة، تحتاج الى حكومة مركزية. أما القوى الداخلية التي تتولى أمور التجارة والصناعة والزراعة، وتقابل الأعضاء الباطنة في الجسم، فتحتاج الى ادارة حرة غير استبدادية. ويميل شميّل الى الأخذ بمذهب الفريق الثاني، فيوافق على ضرورة تدخّل الحكومة في جميع الشؤون، ولكنه يميّز بين نوعين من التدخّل، على غرار سبنسر، هما الموجب والسالب. فالأول هو المفضي الى الاستبداد، لأنه ينطوي على تدخّل الحكومة في ادارة أعمال الأفراد والجماعات والتحكم بها، أما الثاني فهو النوع اللازم لإقرار العدالة بين أبناء المجتمع، إذ يقتصر على ردع المعتدي من جهة، وضمان حقوق الفرد، من جهة ثانية. ويكفي أن يقبل كل امرىء على العناية بشؤونه الخاصة ويتوخى مصلحته الذاتية، دون أن يتعدى على حقوق أقرانه أو يتدخّل فيما لا يعنيه من شؤونهم، حتى يستقيم حال العمران على وجه لا تبلغ اليه حكمة أعظم الحكماء أو همّة أقوى الحكومات[2].

ويسجّل شميّل على هذه النظرية السياسية مع ذلك بعض المآخذ. فالحكومة نائبة عن المجتمع في سد حاجاته النفعية والحبّية، فلم يكن عليها والحالة هذه أن تؤدي دوراً آخر سوى «التعديل» بين مصالح الأفراد المختلفة، طبيعية كانت أم عقلية أو أدبية أم اجتماعية، بحيث ينال كل منهم حقه غير منقوص. إلا أن هذا

(١) المصدر ذاته، ص ٥٢. وتجدر الاشارة هنا الى أن شميّل يتردد بين الحياة والارادة في بحثه عن المبدأ الأصلي للوجود الحي وغير الحي. فهو يقول مثلاً: «إن الأصل الذي يرجع اليه الحسّ والحركة هو القوة، أو بالحري الإرادة، التي هي أساس كل وجود» (ص ٥١) وذلك أقرب الى مذهب الفيلسوف أرثر شوبنهور (١٧٨٨ - ١٨٦٠)، ثم يعود الى القول إن الحياة عبارة عن الارادة، كما ذكرنا أعلاه، وكما جاء في الجزء الأول، ص ٤٥ وما يلي.

(٢) المصدر ذاته، ص ٥٤.

الرأي يناقض ما يقوم به الدماغ، الذي تشبّه الحكومة به، كما مرّ، من دور إيجابي في تحريك الإرادة والروية عند الفرد، بحيث يتجه نحو أمر يوحي به الفكر الرفيع، أو يهمل مصلحة قريبة من أجل مصلحة بعيدة، يتبين للفكر أنها أعظم. وقياساً عليه، ينبغي أن لا تكتفي الحكومة عند شميّل بدور «قاض بسيط يقضي في مصالح الأمة لتعديلها، مقتصرة على الحاضر القريب، بل يلزمها أن ترتفع فوق نفسها وفوق مصلحة البعض للنظر في المستقبل البعيد»[1]، أي أن على الدولة أن تلعب دوراً إيجابياً في تنظيم شؤون المجتمع، وتأمين بعض الحاجات الأساسية، كالتعليم الإلزامي والدفاع عن سلامة الأمة والدفع بها قدماً في معارج التقدم، وهي حاجات قد لا يفطن اليها عامة الناس وجهّالهم، فوجب على الحكام (أي قادة الشعب)، ومنزلتهم من العامة بمنزلة الدماغ من سائر الأعضاء، أن يعتنوا بتأمين هذه الحاجات. وخطأ سبنسر ناجم عنده، عن إغفاله «لأمر الروية المتجمعة في الدماغ، عن إحساسات أجزاء البدن المبهمة، التي يلزم أن تبلغ الغاية في الحكومة»[1]. فالنظرية العضوية للدولة التي أخذ بها سبنسر لا تستلزم اقتصار التدخّل على جانبه السلبي. فالدماغ بحكم الخبرات التي تجمعت لديه عن طريق الحس، لا بدّ أن يقوم بدور إيجابي في توجيه الكائن الحيّ توجيهاً فعلياً. فإذا اعتبرنا الحكومة بمثابة الدماغ في المجتمع، كان لا بدّ لها أيضا من القيام بمثل هذا الدور. «فاليد الخفيّة» التي تحدّث عنها فلاسفة الاقتصاد البريطانيون، ولاسيما آدم سميث (١٧٩٠ - ١٨٢٣) عاجزة عن تنظيم العلاقات البشرية الاقتصادية والسياسية، تنظيماً كافياً[2].

تناقض هذه الآراء السياسية النظريات الليبرالية البريطانية التي شاعت في بريطانيا أواخر القرن التاسع عشر، ولكنها تتفق الى حد ما مع النظريات الاشتراكية التي راجت في تلك الحقبة في أنحاء اوروبا. وقد دافع شميّل عن الاشتراكية في مقالتين نشرتا في «المؤيد» و«المقطم» سنة ١٩٠٨، واعتبرها نتيجة طبيعية لتطور المجتمع البشري. فالاشتراكية، كما يقول، ليست مذهباً من المذاهب السياسية، بل

(١) المصدر السابق، ص ٥٥.

(٢) المصدر ذاته.

(٣) لا يذكر شميّل آدم سميث بالاسم، ولكنه يستشهد بعالم اقتصادي آخر هو هويتلي، لعله William Whiteley (المتوفي سنة ١٩٠٧) الذي كان من اتباع آدم سميث.

نتيجة لازمة لتطور هذا المجتمع. لذا نجد جذورها في كتب جميع الفلاسفة والمصلحين الدينيين القدماء. وكلما ازداد الإنسان رقياً، ازداد انتشار المبادىء الاقتصادية والسياسية التي تقوم عليها، أي العدل في توزيع المنافع بين العمال وأصحاب رؤوس الأموال. وهو يعلّل ظهور الاشتراكية بالرجوع إلى المبدأين الأصليين اللذين يتحكمان بالطبيعة والعمران على السواء، وهما التنازع المفضي إلى تكافؤ القوى، والتكافل المفضي الى التعاون. وآفة المجتمع أنه شديد التنازع قليل التكافل، كما يقول، لذا كثر التبذير والهدر للطاقات فيه. وكل ذلك يتعارض مع العقل أو الحسّ السليم، الذي يقضي على خلاف ذلك بتبادل المنافع، عوضاً عن هدرها. ولكن الجهل والتخلف وروح الأثرة حالت دوماً دون اهتداء البشرية بهدي العقل.

إلا أن شميّل واثق من أن انتشار العلم وانتشار الاشتراكية، وهما صنوان لا ينفصلان، آتٍ لا محالة. وعندها تقلّ الحروب ويتفرّغ الإنسان للاشتغال بما يعود عليه وعلى أقرانه بالخير العميم. ومع أنه يؤمن على عادة فلاسفة الاشتراكية أنه لا بد من انتصار مبادئها، لاتفاقها مع القوانين الطبيعية، ولأنها سنّة التطور الاجتماعي المحتوم، فبوسع الإنسان اذا تذرّع بالعقل والاختيار، تعجيل خطاها، فتحلّ محل الأنظمة القديمة المخالفة للطبيعة، بعد أن تكون البشرية قد مرّت بما لا بدّ منه من اضطرابات وثورات وقلاقل، ما هي الا جزء من «نفض الغبار القديم».

ولعله من المفيد أن نشير في ختام هذا الفصل الى الدور الذي لعبه صحافيّان لبنانيان في الترويج للمبادىء الاشتراكية على صفحات نشرة أسبوعية هي «الصحافي التائه»، «جريدة البؤساء والعمّال»، كما دعاها صاحبها. هذان الصحافيان هما اسكندر الرياشي ويوسف إبرهيم يزبك، اللذان وقفا العديد من مقالاتهما على المواضيع الاشتراكية من جهة، والغرامية الإباحية، من جهة ثانية، مما أثار حفيظة المتزمتين في زمانهما. صدرت هذه الجريدة عن زحلة في ١٤ تشرين الأول، ١٩٢٢، ثم انتقلت الى بيروت، سنة ١٩٢٣، حيث استمرت في الدعوة الى الاشتراكية

(١) راجع: الجزء الثاني من المجموعة، ص ١٥٥ وما يلي و١٨٣ وما يلي.

وإنصاف العمال. ومع أن حدّة لهجتها أخذت تخفّ مع مرور الزمان ومعارضة الخصوم المحافظين، فقد كانت من أوائل المنشورات الداعية الى العدالة الاجتماعية والإنصاف الاقتصادي في لبنان، في مطلع هذا القرن[١].

(١) راجع: مجيد خدّوري، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، بيروت ١٩٧٢، ص ١١٣ وما يلي.

الفصل الرابع

المرأة ودورها في تقدم المجتمع

١. تخلّف المرأة الشرقية

رأينا في فصل سابق كيف توفّر مفكّرو القرن التاسع عشر في لبنان على موضوع تخلّف الشرق وعلى العوامل المختلفة التي أدّت اليه. ومن أهم هذه العوامل، كما رأينا، تفشّي الجهل بين أبنائه عامة، وبين النساء منهم خاصة. وقد أسهب الشدياق في ذكر أعراض هذا التخلف، الذي يردّه الى سوء التربية وتعدّد الزوجات. فالأمهات الشرقيات، كما يقول، يربّين أولادهن على الوساوس والأوهام وذكر الجنّ والعفاريت، فينشأون على الهلع وانخلاع القلب. وليس في ذلك ما يدعو الى الاستغراب، فالرجال يتركون النساء على حالهن تلك من الجهل والغباوة، فكان طبيعياً أن ينعكس هذان الجهل والغباوة على أولادهن. أضف الى ذلك، أن الرجال كثيراً ما يتخذون عدداً من النساء أو السراري، فما تلبث الأسرة أن تؤول الى الخراب، وقد حشر فيها الأزواج طائفة من «النساء الغياري والأولاد الحمقى». وهو يرى في ذلك سر خراب الدول أيضاً. فما من أمة أكثرت من النساء، كما يقول، «إلا آل أمرها الى الخراب، ولاسيما النساء المسرفات اللواتي يشرهن الى الديباج والحلى الفاخرة، والزيارات والاعجاب بما لديهن»[١]. ويسوق على ذلك مثلاً انقراض دولة اليونان والفرس والرومان والعرب، فإن هذه الأمم ما أن أقبلت على الخلاعة

(١) منتخبات الجوائب، الجزء الأول، ص ٨٩.

وأوغلت في حب النساء، حتى قيّض لها الله أمة جافية متوحشة، لم تلبث أن سطت عليها وأذلّتها.

ويقارن الشدياق بين المرأة الشرقية والمرأة الغربية في هذا المضمار، فيقول إن المرأة الغربية تربّي أولادها على حب العلم والأدب والفضيلة، قبل أن يذهبوا الى المدرسة. وهم يتعلّمون منها ومن أساتذتهم شيئين: احترام والديهم، واكتساب صنعة مفيدة. يضاف الى ذلك أنهم ينشأون على التحلّي «بالروح المدنية» التي تحدو بهم لطلب العلم والجدّ والكدّ، لا من أجل منفعة أنفسهم وأقاربهم وحسب، بل من أجل بلادهم أيضاً. وهكذا تتوطد فيهم روح الوطنية الحقة، فيروح الواحد منهم ويغدو بفرح وفخر. «وكم من فرق بين من يربّى هكذا وبين من يفزع ليله ونهاره من العفريت». لذا ترى أولاد الافرنج عزيزي النفس، على الرغم من صغر سنهم يتحلّون بالخفة والنشاط وروح المبادرة، بخلاف أولاد الشرقيين الذين يبدون في الغالب ثقال الهمة، متقاعسين متراخين، وهي صفات تخنق في الولد روح الطموح وتحدّ من نشاطه وحركته[1].

ويتناول الشدياق في هذا المقام بعض الحجج التي كانت تساق في عصره ضد تعليم النساء، ولاسيما المسلمات منهن، وهي أن المرأة من طبعها المكر والدهاء، والخيانة والغدر. فإذا أحسن الرجل اليها بتعليمها وتثقيفها، لم يجِد ذلك نفعاً، لأنها لا تلبث أن تعود لحيلتها الأصلية، فتتوسل بالكتابة والقراءة الى مطالعة كتب العشق والغرام وتحبير الرسائل الى عشاقها. ويردّ هذا المفكر هذه الحجج الواهية بقوله ان فساد المرأة وخيانتها عائدان الى عدم تربيتها، «فالعلم والتعليم في نفس المرء نور العقل، وهما بمنزلة المصباح الذي يحمله الساري ليهتدى به. فإذا لم تُؤتمن المرأة على حمل هذا النور، لم يمكن أن تأتمنها على حمل أيّ نور كان، مخافة أن تحرق البيت به»[2].

ويعتبر بطرس البستاني أن تعليم المرأة شرط من شروط التمدن الصحيح، وسبب من أسباب النهضة بالمجتمع. فيستهلّ خطابه في تعليم النساء بالإشارة الى ما

(١) المصدر ذاته، ٨٩ و١٠١.
(٢) المصدر ذاته، ص ١٢٩.

استخرجه «أصحاب الدراية الذين بذلوا جهدهم في رصد ذلك ومراقبته واختبروا هذا الجنس وجرّبوه»، من ضرورة تعليم النساء. فهم قد أدركوا أن ترك النساء على حالهنّ من الجهل، يحطّ من شأن الانسان ويذلّه، ويحول دون التمدن. وتاريخ الشعوب القديمة والحديثة حافل بالشواهد على ذلك. فمن شأن الشعوب البربرية عامة، كما يقول، «ان تستخفّ بالنساء وتحتقرهنّ وتعهد إليهن بالأعمال المهنية الشاقة، ناهيك بالحجر عليهن وحرمانهن من النظر الى بهجة الدنيا». وليس حالهن في هذه البلاد بأفضل بكثير، فهنّ في حال متوسطة بين برابرة الدنيا ومتمدّنيها، فإذا قستهنّ بنساء الهند مثلاً كنّ متمدنات، وإذا قستهنّ بنساء أوروبا كن متأخرات. وقد بلغ من احتقارهن أن الرجال يستنكفون عن ذكرهن في مجالسهم، ولا يحفظون لهنّ مقاماً ولا يرعون حرمة. فنجم عن ذلك اشتغالهن بالترهات وبأمور الزينة واللباس، «والتفنن بأصناف النقوش»، من جهة، وجهلهنّ بقواعد تربية الأولاد وترتيب البيوت وإدارتها، من جهة ثانية، ناهيك بأخذهنّ بالخرافات المنكرة[1].

ويتطرق البستاني من ذلك إلى مسألة كانت موضع جدل في الأوساط الفكرية آنذاك، وهي التكافؤ بين الرجل والمرأة في الطاقات أو الكفاءات، فيقف من ذلك موقفاً وسطاً، فيقرّ باختلاف تركيب المرأة عن الرجل وضعف بنيتها وعجزها عن مباشرة الكثير من الأعمال والصنائع التي ينهض بها الرجل. ولكنّه يقيّد ذلك بقوله إنّ تركيبها ذلك يؤهّلها بحد ذاته للقيام بأعمال وفنون جليلة أليق بها من الرجل، دون أن يعيّنها. فوجب أن نقول إنها «لم تُخلَق لكي تكون في الكون بمنزلة صنم يعبد أو أداة زينة تحفظ في البيت لأجل الفرجة»[2]. وهي قادرة على كل حال على إعانة الرجل عند الضرورة، حتى في استلام مقاليد الحكم وتدبير شؤون الدولة، كما يشهد على ذلك التاريخ السياسي. ويستحيل أخيراً أن يكون الله قد أسبغ عليها القوى العقلية والأدبية، من تمييز وذاكرة وإدراك للخير والشر، ثم حال بينها وبين حق التصرّف بها وتهذيبها وتثقيفها. فكأنه وهبها هذه القوى ثم حرّم عليها استعمالها.

(١) ألقى البستاني خطابه في تعليم النساء أصلاً سنة ١٨٤٩، وصدر في أعمال الجمعية السورية سنة ١٨٥٩ وفي مجلة الجنان، المجلد ١٣ سنة ١٨٨٢. راجع أعمال الجمعية السورية، ص ٢٩ وما يلي.
(٢) المصدر ذاته، ص ٣١.

وقد عالج مفكّرون آخرون موضوع المساواة بين الرجل والمرأة، حتى ليكاد لا يخلو بحث في موضوع المرأة ودورها في المجتمع من إشارة اليها. ومن المفكرين العرب الذين تناولوا موضوع مساواة المرأة بالرجل وضرورة تعليمها ومشاركتها للرجل رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) وعبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩ - ١٩٠٣)، وهي القضايا التي اقترنت في أواخر القرن التاسع عشر باسم قاسم أمين (١٨٦٥ - ١٩٠٨) الذي لقب من جرّاء ذلك بمحرر المرأة[١]. ويهمنا في هذا الكتاب التنويه بآراء المفكرين اللبنانيين في موضوع المرأة. فلنتطرّق إذن الى نظرة عالم آخر من أعلام القرن التاسع عشر الى المرأة، وهو شبلي شميّل، الذي عالج موضوع المساواة بين الرجل والمرأة على طريقته الخاصة، حتى أثار حفيظة عدد من السيدات المصريات آنذاك، مما اضطره الى الردّ عليهن على صفحات «المقتطف» (١٨٨٧).
فقد ذهب شميّل الى أن الخوض في هذا الموضوع ليس من اختصاص الأدباء أو الصحفيين، بل من اختصاص علماء الزوولوجيا، أي علم الحيوان العام، أو بالأحرى علم الانثروبولوجيا، أي علم الانسان، من حيث كونه حيواناً وانساناً معاً. وهذا العلم، كما يقول شميّل، يقرر حقيقة علمية عامة، وهي أن الأنثى أقوى من الذكر في الحيوانات السفلى، وأضعف منه في الحيوانات العالية، بينما هي مساوية له في الحيوانات المتوسطة بينهما، فأنثى النحل والزنابير والفراش مثلاً أقوى من الذكر، بينما أنثى الطير والحيوانات اللبونة والسباع أضعف منه. وهو ما نشاهده في العالم الانساني أيضاً، فطاقة الرجل على الأكل والتنفس أقوى من طاقة المرأة، وضغط دمه أعلى وعظامه أشد ودماغه أثقل وزناً وعضلاته أغلظ[٢].
أما من الناحية الخلقية (أو الأدبية كما دعاها شميّل ومعاصروه)، فقد اختلفت آراء القدماء في موضوع تقدّم الرجل على المرأة أو العكس، وإن كان معظم المفكرين والحكماء في العصور المتوسطة والقديمة، ومنهم أرسطو وبقراط، قد اعتبروا المرأة أحطّ من الرجل. ويدعم شميّل هذه القضية بالاستشهاد بأقوال عدد من المتأخرين،

(١) راجع حول هؤلاء المفكّرين العرب وأقوالهم في تحرير المرأة وتعليمها: المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب، ص ١٨٣ - ١٩٩.
(٢) الجزء الثاني من المجموعة، ص ٩٣ وما يلي.

وحاصلها أن المرأة أقل ارتكاباً للجرائم من الرجل، ولكنها أقوى حيلة ومخاتلة. ومع أنها تفوق الرجل في باب الاحسان والتحابّ، فقلما تفعل ذلك إلّا لغرض ديني[١].
ولا يختلف الأمر عن ذلك في باب الطاقات العقلية، فمعظم علماء الحياة، ومنهم داروين، يعتبرون المرأة أقل إدراكاً من الرجل، وحتى أولئك الذين يقرّون لها بفضل المثابرة على العمل أكثر من الرجل، يعترفون بأن عملها ذلك أكثره من النوع الميكانيكي، لا من النوع العقلي الخلّاق. وعند أحد العلماء الاوروبيين الذين يستشهد بهم شميّل (وهو دلوني) إن المرأة في أوروبا متأخرة عن الرجل نحو قرن واحد. وبينما يشتغل الرجال بالتاريخ والفلسفة والعلوم، تشتغل هي بقراءة القصص وكتب الأدب. ورغم التقدم الذي أحرزته النساء في ميدان المساواة بالرجل، فهنّ ما زلن مقلّدات، «وعلى المستقبل أن ينبئنا ما إذا كنّ يستطعن أكثر من ذلك»[٢].

ولا يختلف الأمر عن ذلك من الناحية الحضارية والتاريخية. فالمرأة تنحطّ عن الرجل كلما كان الانسان أعرق في الحضارة، وتساويه أو ترتفع عنه، كلّما كان أقرب الى البداوة والخشونة جسدياً وعقلياً. ويورد على ذلك الشواهد الانثروبولوجية والجغرافية المختلفة. وينكر شميّل ما يذهب اليه أنصار المساواة بين الرجل والمرأة من أن الفروق الجسدية والعقلية بينهما ناجمة عن أحوال معيشتها أو تربيتها. ففي عصور الجهل والانحطاط لم تتح للرجل فرص التعليم والتهذيب، أكثر من المرأة. وفي العصور الحديثة تساوت تلك الفرص، ومع ذلك بقي الرجل على تميّزه عن المرأة في العلوم والفنون والآداب. ففي فنّ الموسيقى والتصوير، وحتى في فنّ الطبخ، لم تستطع المرأة مجاراة الرجل. وفي المدارس التي يشترك فيها البنات والصبيان في طلب العلم، تتفوق البنات حتى سنّ الثانية عشرة، ثم يأخذن في الانحطاط عن الصبيان بعد تلك السن[٣].

(١) المصدر ذاته، ص ٩٧.
(٢) المصدر ذاته.
(٣) المصدر ذاته، ص ١٠٣.

٢. التربية والتعليم

بالطبع لم ينكر أيّ من المفكّرين الآنفي الذكر ما للتربية والتعليم من شأن في تثقيف المرأة وإعدادها للقيام بدور الأمومة إعداداً حسناً. فقد أدرك بعضهم، كما رأينا من أمر فارس الشدياق، أن سرّ تقدم الشرقيين يكمن في تربية الأولاد تربية حسنة، وإن مثل هذه التربية مستحيلة ما لم تربَّ الأم أولاً تربية حسنة، لمقدار ما تؤثّر التربية المنزلية على نشأة الطفل، وعلى المرحلة المدرسية ذاتها من مراحل التربية. وقد تناول مسائل التربية والتعليم وما يتصل بها عدد من الكتاب، نذكر منهم هنري دي فرست، عضو الجمعية السورية التي ساهمت في النهضة الفكرية والعلمية في أواسط القرن التاسع عشر، وبطرس البستاني وشبلي شميّل. ويتوفّر دي فرست على مفاسد الأساليب التربوية المتّبعة في سوريا آنذاك، فيقول في خطاب موسوم بتربية الأولاد: «إنه ما عدا الدين، لا يظهر قوم جهلهم في أمرٍ من خصوصياتهم أكثر مما يظهرونه في تربية أولادهم»، ويندد بأساليب التربية الجسدية والعقلية، قائلاً إن الطفل في هذه البلاد ما أن يولد «حتى يربط حالاً بسلاسل ولفائف، كأنه عاصٍ ممسوك بالحرب»، ثم يختار لباسه بكل عناية بغية تعذيبه، شديداً وخشناً على الرأس، وضيّقاً وقصيراً على الرجلين[1].

أما تربيته العقلية، فتبدأ عند سنّ الخامسة، حين يرسل الى المدرسة ليتلقى العلم مع أعداد غفيرة من الطلاب، على يد معلم لا يستطيع أن يكرّس له من وقته أكثر من عشر دقائق طول النهار كله. وكثيراً ما يرسل الطفل الى المدرسة، كما يقول، لا لطلب العلم بل ليستريح الأهل من عويله وصراخه في البيت. وهكذا تصبح المدرسة في نظره أقرب شيء الى السجن. ولو تعاون الأهل والمعلّمون على تربية الأطفال لاختلف الأمر، واستطاع التلميذ أن يجاري أقرانه والمعلّم أن يكرّس له المزيد من الوقت، ولم تعد المدرسة موضع تبرّم الطالب ونفوره. ويرى دي فرست أن المواضيع التي يجب أن يرتكز عليها البرنامج التربوي هي القراءة والكتابة، وهما «حق لكل انسان، ذكراً كان أم أنثى، غنياً أم فقيراً، فأصول الحساب والجغرافيا، ثم العلوم والفنون المختلفة».

وعلى عادة مفكّري هذا العصر، يتوفّر هذا الكاتب على الجانب الخلقي

---

(١) أعمال الجمعية السورية، ص ٥٨.

للتربية. فيذهب الى أن التربية الصحيحة يجب أن تقوم على فضائل أربع كبرى هي: الصدق والطاعة والمحبة والعبادة، حتى ينشأ الطفل على طاعة والديه، ومحبة الصدق ومجانبة الكذب، وعلى التعلّق «بالديانة التي يرى في قلبه أنها حق لله»، أي الديانة التي يختارها بملء إرادته، فيما يبدو. ويختم كلامه بالتشديد على أن الجزء الأعظم من مسؤولية تربية الأولاد في البيت تقع على النساء، لأن الوالد بحكم عمله مضطر الى قضاء معظم أوقاته خارج البيت. فلزم عن ذلك أن «الواسطة الأولى لتربية أولاد قوم، ووجود التمدن فيما بينهم، إنما هو تعليم النساء»[1].

ويعرّف البستاني التربية في «دائرة المعارف» بقوله إنها «عبارة عن طريقة يتوصل بها الى نموّ قوى الانسان الطبيعية والعقلية والأدبية. وينطوي تحتها جميع ضروب التعليم والتهذيب، التي شأنها إنارة العقل وتقويم الطبع وإصلاح العادات والمشارب وإعداد الإنسان لنفع نفسه وقريبه»[2]. وهذه التربية تبتدىء في البيت تحت سلطة الأب والأم. وهي سلطة طوعية لا سياسية، قائمة على المحبة. ولا يستغني الولد في هذه المرحلة عن الدين. فبواسطة الدين يدرك لدى بلوغ سنّ معلومة أن فوق سلطة والديه سلطة أعلى، وهكذا تكتمل تربيته الخلقية ويقوّم اعوجاج طبيعته، بما فيها من ميول شريرة. «وهذا ما جعل الأكثرين يذهبون إلى أن الديانة هي المبدأ الأقوى والأسلم للتربية». فهي بالإضافة الى تقويم إعوجاج طبيعته تلك، تنير عقله وتعدّه لقبول التعاليم السامية، وتكشف له عن حقائق عجزت أسمى العقول البشرية عن اكتشافها. إلّا أن البستاني لا يوافق على فصل الدين عن الدنيا، بل يرى أن يمشيا يداً بيد، فيقترن العمل الديني بالعمل الدنيوي. وهو يرى أن التربية يجب أن لا تقتصر على الذكور، بل تشمل الإناث أيضاً.

في هذا الضرب من التربية التي يجب أن تبدأ بالبيت أيضاً، تلعب الأخلاق والدين دوراً رئيسياً. فالتربية الدينية عنده من الأمور الضرورية التي ينبغي أن «يطالب الآباء والمربون بها، إذا أهملوها، أي مطالبة»، والتربية الخلقية التي تعدّ الولد لدخول «الهيئة الاجتماعية» من أهم أركانها. وإنما يكون نهوض هذه الهيئة الاجتماعية وسقوطها، بحسب غرسها لمبادىء الأخلاق الفاضلة في النفوس. وعليها

---

(١) المصدر السابق، ص ٦١.

(٢) دائرة المعارف، الجزء السادس، ص ٨٦.

تُقاس العائلة، فان الكثير من النكبات التي تحلّ بها مادياً ومعنوياً يرجع الى سوء تربية أولادها. فهم إذا تربّوا على الكسل والخمول، لم يستطيعوا أن ينهضوا بالمسؤوليات الجسام أو يتحلّوا بالنخوة والمروءة. ومن الجهل أن يعتني الآباء بصحة أولادهم وراحتهم الجسدية، دون التفات إلى تهذيب نفوسهم وتربيبهم على الفضيلة ومكارم الأخلاق[1].

وينفصل سليم البستاني عن والده في باب فصل الدين عن الدنيا. فعلى الرغم من تمسكه بضرورة التربية الخلقية والمدنية، فهو يأخذ على التربية الشائعة في عصره اقتصارها في الغالب على العلوم الدينية، بينما المقصود في العصور الحديثة، كما يقول، «نشر المعارف الصحيحة المجردة عن الدين». ومع أنه لا يدعو الى الاستغناء عن الدين، فهو يدعو الى اعتبار الدين «موضوعاً مقدساً منفصلاً عن الدنيويّات»[2]. ويندّد بتفشي روح «المناظرات الدينية» حتى بين أهل الدين الواحد، كنتيجة لغلبة الطابع الديني على مناهج التعليم.

ومن مآخذه الأخرى على هذه المناهج تعدّد المشارب والبرامج، واختلاف اللغات الدراسية من انكليزية وألمانية وفرنسية، ناهيك بتفشّي روح التعصب الديني بين أبناء الوطن الواحد. وينبغي لنا إذا أردنا معالجة مشكلة التعدّد تلك، توخّي الوحدة التربوية، إما بتوحيد المدارس القائمة من تلقائها لبرامج التعليم، وإما بتولّي الدولة إنشاء «مدارس متقنة تجذب التلاميذ إليها». ويجب على كل حال أن تهدف مؤسسات التعليم الى الأهداف الوطنية التالية:

١) تمكين رباط الألفة والمحبة بين أبناء البلاد، وقطع دابر التعصّب والشقاق.

٢) الاستفادة من اختبارات الأسلاف، أي الاتّعاظ بعبَر الماضي والتعلّم من التاريخ.

٣) تسهيل أسباب التعاون في مضمار الأعمال.

٤) العمل على سدّ حاجات البلاد الصناعية والتجارية والزراعية.

٥) توطيد أسس نظام الهيئة الاجتماعية، «وهو تلمذة الذين يخلقون الأمة

(١) الجنان، المجلّد السابع (١٨٧٦)، ص ٥٩٤.

(٢) المصدر ذاته، ص ٥٩٣.

الراشدة في نظام الأمة المتمدنة»[1].

وكما يتوقّع المرء، ينادي شبلي شميّل بدفع التربية في اتجاه علمي وعملي جديد، وتحريرها من هيمنة الثقافة الدينية وأباطيلها. وهو يقر بما للأم من شأن عظيم في تنشئة الطفل وإعداده للحياة المدنية النافعة. فالأم الجاهلة تجني على الطفل والمجتمع جناية نكراء. «تصّور»، كما يقول، «أماً حمقاء لا تعرف من قوانين الصحة إلا الأكل حتى على الشبع، ومن آداب التمدّن إلا البهرجة والتزيّن بالحلى الباطلة، وهي عاطلة من حلى الآداب الحقيقية ومن العلوم، غير ما تقوى به الأوهام وتفسد معه الأحكام. عقلها أوسخ من بدنها، تدفع العين عن طفلها بالقذارة، وتمنعه عن إتيان ما لا يجوز بتخويفه بالغول والبعبع، بعد الأب والطبيب»[2]. فماذا يكون حال هذا الطفل المسكين جسدياً وعقلياً وأدبياً؟ وهذا الطفل ما أن يخرج من كنف أمه الى كنف المدرسة، حتى يواجه الصعاب الكثيرة، من سوء المعاملة وفساد التعليم، فيصيب الأمة من كل ذلك بلاء عظيم. ومأخذ شميّل الأكبر على مدارس الشرق أن نظام التعليم فيها قديم لا يتمشّى مع روح العصر واحتياجاته، ولا مع مبادىء العقل وسنن الارتقاء. ويأخذ عليها أيضاً جهل القائمين عليها ومعاملتهم التلامذة بالخشونة والقسوة، دون تمييز بين تلميذ وآخر[3].

ويرى شميّل أن من مقوّمات التربية الصالحة بالاضافة الى الأمهات الصالحات الأساتذة الصالحون الذين تربّوا تربية حسنة، وبرعوا في علمي الأخلاق والنفس، بحيث يتمكنون من مراعاة ميل كل طالب وقابليته وحسن استعداده، فيوجّهونه توجيهاً صحيحاً نحو ما يتفق مع ميوله الخاصة من علوم أو آداب. وهو يقسم العلوم إلى قسمين: طبيعية وأدبية. أما الأولى، ويدخل فيها علم الرياضيات، فهي واحدة لا تختلف باختلاف المدارس والمناهج «وهي من أصدق العلوم وتأثيرها جيّد جداً، إذ تربّيه (أي الطالب) على القياس الصحيح».

(١) المصدر ذاته، ص ٥٩٤.

(٢) الجزء الثاني من مجموعة الدكتور شبلي شميّل، ص ١٧٣.

(٣) المصدر ذاته، ص ١٧٤. يذكر شميّل حادثة وقعت له حين كان طالباً بالكلية السورية الانجيلية (الجامعة الاميركية اليوم) يوم كان الدكتور دانيال بلس رئيساً لها. فيثني على معاملته له بالرفق والحسن، عوضاً عن الخشونة والضرب، لإثم ارتكبه في غرفة الطعام.

أما العلوم الأدبية فمتشعّبة، يدخل فيها الكثير من المباحث العقيمة، وتحتوي على مبادىء كثيرة، «يدخلونها في رؤوس التلامذة قسراً»، مع أنها كثيراً ما تكون مغلوطة. وهدف المعلمين في هذه المدارس أن يصبّوا عقل الطالب «على قالب معلوم»، يفرغون فيه المعارف إفراغاً، على الرغم من تناقضها وعدم جدواها. ولو فقهوا لأدركوا أن غاية التعليم هي إعداد العقول إعداداً عاماً، وتوسيع المنافذ اليها، «حتى يسهل عليها التصرف في العلوم التي تعلمها، والبحث في جميع الأشياء التي تعرض لها»[1]. وقد حمل على المناهج التربوية في مصر في مقالة صدرت في «المقطم» سنة ١٩٠٩، لعودتها بالبلاد الى الوراء، باستبدالها النظام التعليمي الذي وضعه محمد علي الكبير، والذي كان يرمي الى «تخريج رجال عمليين، يكفون البلاد حاجتها ويشيدون استقلالها على أساس متين»، بنظم جديدة كادت العلوم العملية فيها أن تنقطع، ويحلّ محلها علوم نظرية وكلامية لا يحتاج اليها الشرقي قط. أضف الى ذلك إدخال العلوم الدينية (الاسلامية دون سواها)، أسوة بالبلدان الاوروبية التي ما زالت متمسكة بالمناهج القديمة خوفاً من الجماهير، وكان ينبغي استبدال كل ذلك بمناهج عملية اختيارية تعمل على سد احتياجات العصور وتكون عنوان التقدم والرقيّ في الزمان الحاضر[2].

ولا يتطرّق شميّل الى المتضمّنات الوطنية للتربية التي توفّر عليها عدد من معاصريه، من أشباه سليم البستاني وسواه. ووجه التلاقي بين هذين المفكّرين مع ذلك هو الدعوة الى استحداث مناهج تعليمية تهدف الى نشر المعارف الصحيحة المجرّدة عن الدين، وتعود بالنفع على الفرد والمجتمع، وتؤول الى نبذ التعصّب والشقاق، ليحلّ محلها الوحدة والتآلف بين أبناء الوطن الواحد. وهذا الهدف الوطني النبيل كان ركناً من أركان الفلسفة التربوية الجديدة، كما هو معروف، وما زال.

ويجدر بنا قبل أن نختم هذا الفصل أن نشير الى مآخذ فرح أنطون على البرامج التعليمية الشائعة في عصره. وأهم مأخذ هو عدم انطباقها على حاجات

(١) الجزء الثاني من مجموعة شميّل، ص ١٧٦.
(٢) المصدر ذاته، ص ٢٣٠، وقارن فلسفة النشوء، ص ٤.

البلاد. فجميع المدارس، كما يقول، تنسج على منوال واحد أولاً، وتحشو أدمغة طلابها بالعلوم النظرية، من صرف ونحو وفلسفة وهندسة ولغات انكليزية وفرنسية ولاتينية، دون مراعات حاجات المجتمع أو أوضاع المتعلّم الخاصة ثانياً. فسواء أكان المتعلم ابن جمّال أو ابن أمير، «علّموه الفلسفة والهندسة والفرنسوية والانكليزية». ولكي نعالج هذا الداء ينبغي أن ننظر الى حاجات البلاد وأوضاعها الاقتصادية. فإذا كانت البلاد زراعية، أضفنا الى مواد التعليم الأخرى التعليم الزراعي، وإذا كانت صناعية، أضفنا التعليم الصناعي، وهكذا. وإلا تفشّت البطالة واليأس بين أوساط «الألوف المؤلّفة التي تخرج في كل سنة من مدارس سوريا لتسقط في تلك الهاوية، هاوية البطالة المخيفة»[1].

٣. برامج تعليم المرأة

أجمع المفكرون الذين مرّ ذكرهم على ما لتعليم المرأة وتثقيفها من شأن في تربية النشء وإعداده للحياة الوطنية الصالحة، وبالتالي في دفع عجلة التقدم البشري في العالم عامة، وفي الشرق خاصة. والسمة الغالبة على فلسفة هؤلاء المفكّرين التربوية أن تعليم المرأة شرط من شروط التمدّن في العصر الحاضر، وأن بناء المجتمع يتقوّم بالتعاون والمشاركة بين الرجل والمرأة، فإذا لم تثقف المرأة تثقيفاً حسناً، بقي هذا البناء ناقصاً. وقد أبرز بطرس البستاني في خطابه الشهير أمام الجمعية السورية كلا هذين الجانبين من جوانب تربية المرأة وتعليمها، الذي مرّت الاشارة اليه.

أما مادة تعليم المرأة أو المنهاج الخاص بها، فقد دار حوله لغط في أوساط المفكرين. وليس يعنينا في هذا المقام الإسهاب في بسط جوانب هذا المنهاج، إذ يكفي أن نشير الى أن مفكّري القرن التاسع عشر توقفوا، إلا فيما ندر، دون المناداة بالمساواة التامة بين الرجل والمرأة، واستنتجوا من ذلك أن منهاج تعليم المرأة يجب أن يعكس التباين بينهما في الطاقات الطبيعية والواجبات الاجتماعية. وأوفى بيان لمواد التعليم التي يجب أن تلقّنها المرأة هو البيان الوارد في خطاب البستاني الآنف الذكر. وهو يسرد تسع مواد رئيسية يجب في عرفه أن تتوفّر المرأة على دراستها.

(١) الجامعة، السنة الاولى (١٨٩٩)، ص ٨.

أولاً: الديانة، وهي من أكبر حقوق المرأة وواجباتها. فالديانة، كما رأينا أعلاه، شرط من شروط التمدن ويستحيل أن يكون تعلّمها وقفاً على الرجل دون المرأة في عرف البستاني.

ثانياً: اللغة، لكي تتمكّن المرأة من التعبير عن مقاصدها بكلام صحيح المبنى والمعنى، وإلا أفسدت لغة جيل بكامله، ما دام الولد انما يتعلّم لغة أمه قبل كل شيء. ويستحسن أن تتعلّم المرأة لغات أخرى عدا لغتها الأصلية، إذ قد يعود عليها ذلك بالنفع العميم.

ثالثاً: القراءة، فالمرأة، شأنها في ذلك شأن الرجل، لا تستطيع الاكتفاء بذاكرتها في استحضار واجباتها الروحية والمدنية. فوجب الاستعانة بالكتاب، وهو الرفيق الأمين لها في كل مكان وزمان.

رابعاً: الكتابة، لأنها السبيل الوحيد الذي يمكن المرأة من خلاله تبليغ خواطرها وأفكارها الى من لا يتسنّى لها مخاطبته شفاهاً. ولا عبرة بما يساق كحجّة على مخاطر تعلّم الكتابة، فهذه الحجة قد تساق ضد الرجال أيضاً[1].

خامساً: علم تربية الأولاد، أي المبادىء والأصول المستمدّة من خبرة الأجيال واللازمة لتنشئة الأولاد على الطاعة، والمحافظة عليهم جسداً وروحاً.

سادساً: علم الاعتناء بالمنزل، من نظافة وخياطة وطبخ وعناية بالمرضى، وسوى ذلك.

سابعاً: الجغرافيا، وهي علم يوسّع الذهن ويمكّن الأم من الإجابة على أسئلة أولادها.

ثامناً: التاريخ، وفوائده عظيمة لأنه يمكّن الأم من تسلية أولادها بالقصص المفيدة وأخبار الأمم الخالية، عوضاً عن تسليتهم بالخرافات والروايات الملفّقة.

تاسعاً: الحساب، وهو ضروري لا في إحصاء الأملاك الواسعة والأموال الوافرة وحسب، بل في شؤون المنزل وسواها من المطالب العملية والاقتصادية اليومية.

---

(١) الاشارة هنا الى كتابة الرسائل الغرامية وسواها، وهي حجة ترد عند عدد من المفكرين، مثل الشدياق وسواه، للتدليل على مخاطر تعلم المرأة فنّ الكتابة، كما مرّ في فصل سابق.

ولا يحدد البستاني المقدار الذي يجب أن تكتسبه المرأة من هذه العلوم، مكتفياً بالاستشهاد بكلام مستمدّ مما كتبته إحدى السيدات، وهو أن المرأة «يجب أن تتعلّم ما يجعلها حكيمة من دون عجب، ومغبوطة من دون شهوة، ومفيدة من دون شهرة، ويقتادها الى معرفة الحق ومحبة الحقائق، ويقوّم أفكارها ويهذّب عقلها ويعلّمها الأفكار والمقايسة والتأليف والتركيب والترتيب، ويجعلها تفضّل الأشياء الحقيقية الصادقة على الأمور المبهجة الحديثة، الى غير ذلك مما أشبهه»[1].

يتبين من تصفّح هذه اللائحة ومن الكلام الذي اقتبسناه أعلاه أن المقياس الذي يعتمده البستاني في تقرير نوع العلوم التي يجب أن تتعلمها المرأة ومقداره هو مقياس نفعي وخلقي بحت، فهو يستثني ضمناً جميع العلوم النظرية أو المتطورة التي لا حاجة للمرأة بها، بحسب هذا المقياس، كالطبّ والرياضيات والعلوم الطبيعية وسواها. وأغرب من ذلك أنه يستثني الفنون الجميلة والآداب، التي ذهب بعض معاصريه الى أنها أليق بالمرأة ممّن عداها. ويؤيّد ذلك ما يتوفّر عليه البستاني في بقية هذا الخطاب من فوائد لا بدّ أن تجنيها المرأة من التعليم، فهو يوسّع قواها العقلية ويوقظ ضميرها وينظّم سلوكها وتصرّفها، ويزيدها رقّة وحناناً، ويسهّل عليها طرق المعيشة، ويكبح جماح شهوتها، «ويؤرّثها خصالاً ومزايا تلقي في قلب الجماعة اعتباراً وكرامة ومحبة وهيبة ووقاراً»[2].

وهذه الفوائد ليست مقصورة على المرأة وحدها، بل لا بدّ أن يصيب زوجها وأولادها منها قسط وافر، فلما كان «المقصود الأصلي» من المرأة أن تكمّل نقائص طبيعة الرجل، وتعينه وتقف الى جانبه في السرّاء والضرّاء، كان من البديهي أنّ تعليمها من شأنه أن يعود عليه بأجزل الفوائد. وإلا فكيف يمكنها أن تنهض بهذه المهامّ على أفضل وجه؟ أما الأولاد، فلما كان الطفل يتأثر أول الأمر بأمه، وكانت المؤثّرات الأولى عليه أقوى المؤثرات وأبقاها، وجب أن يبدأ الإصلاح بـ«مدرسة الأم» وأن تدخل عليها العلوم والآداب والمعارف، وذلك عن طريق تثقيف وتعليم معلمة هذه المدرسة الأولى، وهي الأم.

---

(١) أعمال الجمعية السورية، ص ٣٥.

(٢) المصدر ذاته، ص ٣٦.

ويعود البستاني هنا الى التأكيد على أن الجهل هو سر التخلف والعلم هو سرّ التمدن. ونظراً لتأثير المرأة الباكر والدائم على الأطفال، فما «يجعل الناس برابرة أو متمدنين، أصحاب ديانة أو كافرين، أشراراً أو صالحين، علماء أو جاهلين أو غير ذلك، إنما هو المرأة، وهي سيدة الكون وقالبه في طفوليته ومرآته وقدوته في صباه، وحكمته وفائدته في شبابه، وراحته وبلسمه في شيخوخته»[1].

ويوجه البستاني الى المرأة المتمدنة نصيحة، وهي أن تتحاشى الكبرياء والعجب، من جراء المكانة العظيمة التي تحتلها في المجتمع. «ومنزلة المرأة من الرجل معلومة لا يجوز لها تخطّيها ومجاوزتها في إحدى الأحوال». وهو يذكّر في ختام خطابه بالأضرار الناجمة عن جهل المرأة وهي: (أ) فساد ذوقها في الملبس والزينة والحركة، (ب) تجرّدها للعمل على أن تصبح لعبة يتفرّج عليها الرجال أو شركاً تصطادهم به، (ج) فساد عقيدتها، بحيث تصدّق الخرافات وتؤمن بالفأل والشؤم، (د) فساد أدابها، كما يتبين من سوء تصرّفها في الأعراس والحفلات والمآتم، (هـ) «فقدان المحبة الطبيعية حتى نحو أولادها»، كما يحدث مثلاً في الهند، حيث يهلك الألوف من الأولاد بسبب جهل أمهاتهم[2].

بالطبع لم يطمح البستاني أو أي من معاصريه في منتصف القرن التاسع عشر الى تحرير المرأة كلياً، أو فتح أبواب التعليم أمامها على مصراعيها، أسوة بالرجل، وإنما أرادوا إنقاذها من براثن الجهل والتخلّف الى حد ما، حرصاً على مصلحة المجتمع عامة، وزوجها وأولادها خاصة. وقد ربطوا هذا التعليم بمفهوم التمدن الشائع آنذاك، واعتبروا أن تعليم المرأة وخروجها من خدرها هما من متمّمات المدنية المعاصرة، كما جاءتهم من أوروبا. وهكذا استثنوا العلوم النظرية والآداب العليا، وحتى الفنون الجميلة، من محتوى البرامج التعليمية والتربوية التي وضعوها لها، أي أنهم لم يستطيعوا تصوّر المرأة تضطلع بدور قيادي في المجتمع أو تساهم في نشاط فكري أو فنيّ خلاق.

ومن الجدير بالذكر أن أول مدرسة للبنات في الشرق العربي، إنما تأسست سنة

---

(١) المصدر ذاته، ص ٣٨.

(٢) المصدر ذاته، ص ٤٠.

١٨٢٦ في بيروت بإدارة عقيلة القس طمسون Thompson وعقيلة القس دودج Dodge، وكلاهما من المرسلين الأميركيين في تلك الحقبة. وفي سنة ١٨٣٤ أسست عقيلة القس دودج أول مدرسة لبنات الطائفة الدرزية في عاليه. وتأسست مدرسة البنات العالية في بيروت بإشراف هنري دي فورست De Forest سنة ١٨٦٢، ومدرسة التمريض التابعة للكلية السورية الانجيلية في بيروت (الجامعة الاميركية حالياً)، سنة ١٩٠٨. ويرقى تأسيس أول مدرسة للبنات في البلاد العربية الأخرى الى سنة ١٨٧٣، وذلك في مصر[1].

---

(١) راجع: المحافظة، الاتجاهات الفكرية، ص ١٩٨.
واسكندر بارودي، تعليم المرأة عندنا، الكلية، السنة الثالثة (١٩١٢)، ص ٢٣٢ - ٢٤٠.

خاتمة

بين السلفية والتطور

إن الرعيل الأول من المفكّرين اللبنانيين الذين دار عليهم البحث نظروا الى الماضي نظرة رومانسيّة ظاهرة، فأشادوا بمآثر الأجداد في الآداب والعلم والمدنية بأشكالها العامة. وكانوا يعنون بالأجداد، بوجه إجمالي، العرب، لاسيما عرب ما بعد الإسلام، إلا أنهم لم يحصروا هذه اللفظة بالعرب، بل أطلقوها أيضاً على السريان والكلدان والفينيقيين، حتى واليونان، من الشعوب التي كان لها أثر في تطوّر الحضارة التي كانوا ينتمون إليها والتي دعوها في الغالب بالشرقية. لذا كثر الحديث في مؤلفاتهم عن الشرق والشرقيين والشعوب الشرقية، ولكنهم قلما أطلقوا هذه الألفاظ على شعوب الشرق الأقصى، إلا حين أرادوا مقارنتهم بالشعوب الأوروبية، أو الاستشهاد بمدى تأثّرهم بالحضارة الغربية التي رأوا فيها عنوان التمدّن الصحيح. ومن الشعوب الشرقية تلك التي يرد ذكرها في هذا المقام اليابان، التي كانت قد ضربت بقسط وافر من التقدم الصناعي والتجاري بحكم الاقتداء بأوروبا، ثم الصين التي كانوا يتوسّمون بنهضتها خيراً، دون سواهما.

ومن المآثر التي أشادوا بها وعملوا بادىء الأمر على محاكاتها وإحيائها اللغة والأدب العربيان. لذا برّز مؤلّفو الرعيل الأول، من ناصيف اليازجي الى إبراهيم الحوراني وفارس الشدياق، في مضمار التأليف الأدبي واللغوي. وأبلغ دليل على ذلك إحياؤهم لفنّ المقامة وتفنّنهم في مضاهاة مؤلّفي المقامات القديمة، وقد أرادوا من وراء ذلك التدليل على براعتهم الخاصة من جهة، وعلى طواعية اللغة العربية وقدرتها

على أداء المعاني المستعصية، من جهة ثانية. وواضح مع ذلك أن المحتوى الفكري لإنتاج هذا الرعيل بقي ضحلاً وهامشياً إلى حد بعيد.

أما الرعيل الثاني، فقد أخذ يتحسس المشاكل الفكرية والاجتماعية والسياسية التي كان يواجهها العالم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، مثل مشكلة الدين والعلم، ودور العلوم العصرية في تقدّم المجتمع ومقوّمات الحضارة أو المدنية الحقّة، من حرية وعدالة ومساواة. وكانت أنظارهم تتجه في كل ذلك نحو أوروبا، محور النشاط الفكري واقجتماعي والسياسي الخلّاق في ذلك القرن. وإذا أراد الباحث وصف نتاجهم الفكري ومحتواه بعبارة واحدة لأمكنه القول: التطلّع إلى أوروبا.

كان للتطلّع إلى أوروبا متضمّنات سياسية، تضاف إلى المتضمّنات الفكرية والاجتماعية. فقد فتح القرن التاسع عشر كوّة جديدة على عالم من التحرّر السياسي والفكري بعد قرون من الرزوح تحت النير العثماني، وحمل نابليون معه إلى الشرق الأدنى، بالإضافة إلى العلماء والمطابع والمنشورات، مبادىء الثورة الفرنسية الكبرى من أُخوَّة وحرية ومساواة، وأخذت تتسرّب إلى المجتمعات العربية أفكار دستورية جديدة آتية من أوروبا أيضاً، أهمها المفهوم السياسي الجديد للدولة التي يستمدّ الحاكم فيها سلطته من الشعب، وتستند فيها الأحكام والقوانين إلى البصيرة والخبرة البشريتين، لا إلى الوحي أو التنزيل السماوي.

أما في الميدان التربوي، فقد حملت المدارس الجديدة من وطنية وفرنسية وأميركية رسالة جديدة، هي رسالة العلم الذي من شأنه أن يفتّح أذهان الناشئة من ذكور وإناث على عوالم جديدة من التحرّر والمعرفة والإبداع، ومن الاطّلاع على مآثر البشرية في حقول الآداب والفنون والعلوم، ومجاراة الشعوب المتمدّنة في مضاميرها جميعاً. وكان العلم يعني في المرحلة الأولى القراءة والكتابة والحساب، وهي الأدوات الأساسية للتملّك من ناصية اللغة والأدب القديمين، ومعالجة مشاكل الحياة العملية الطارئة، من تجارة وصناعة واقتصاد وسواها. إلا أن مفهوم العلم لم يلبث أن اتخذ فحوى عصرية أوسع على غرار أوروبا، فبات يعني في المرحلة الثانية الأخذ بمنهجية البحث العلمي والاختباري، والتطرّق من ذلك إلى طلب العلوم العصريّة، من رياضيات وطبيعيات وطبّ وفلك وهندسة وما شاكل. وقد أدرك مفكّرو الرعيل الثاني، أمثال فرح أنطون وشبلي شميّل، الدور الحاسم الذي يلعبه العلم في تقدّم

البشرية، إن في ميدان التجارة والصناعة، أو في ميدان الاجتماع. فلم يكن العلم في نظرهم مفتاح المعارف الطبيعية والرياضية التي لا تقوم لشعب قائمة بدونها وحسب، بل كان مفتاح التحرّر والتقدم، في الميدان السياسي والاجتماعي، كذلك.

ومع أن العديد من هؤلاء المفكرين لم يدْعُ إلى نبذ الدّين ظهرياً، والاقتصار على العلم كل الاقتصار، فقد نادوا بادىء الأمر بفصل الدين عن العلم، في ميدان البحث النظري، والدين عن الدولة في ميدان النشاط السياسي والاجتماعي، أي أنهم أقروا بأن للدين أثراً، لم يحددوه بوضوح، في ميدان العلاقات الاجتماعية والخلقية، وقصروه في الغالب على الإيمان (أو القلب) الذي لا يتناقض بالضرورة مع العقل، ولكنه يختلف عنه. والمفكّر الوحيد الذي شذّ عن هذه القاعدة هو شبلي شميّل. فعلى الرغم من بعض تحفّظاته اللفظية، بسط هذا المفكّر مبادىء فلسفة مادّية ميكانيكية تطوريّة بحتة، لم يبقَ للمعتقد الديني فيها متّسع، ولم يكن لها نظير في تاريخ العرب الفكري، باستثناء بعض جوانب الفكر الفلسفي الرافض للمتكلّمين المعتزليّين، كإبراهيم النظام (توفي ٨٤٨) وابن الراوندي (توفي ٩١١)، أو للفلاسفة، كأبي بكر الرازي توفي حوالى ٩٢٥).

إلا أن الثقافة العلمية التي كانت متوافرة لهؤلاء المفكرين ومعاصريهم من طلبة ومثقّفين بقيت في الغالب محدودة وسطحية بحكم قلة المؤسّسات العلمية العليا، ولاسيما الجامعات، التي لم تلعب دورا فعّالا في حياة المجتمع العربي واللبناني الحديث قبل أواخر القرن الماضي ومطلع القرن الحالي. لذا كانت البحوث العلمية، باستثناء الطبية منها، تمهيدية وعامة جداً، لم تستوفِ بعد شروط البحث العلمي الصحيح، إن من الناحية الاختبارية أو الناحية النظرية والاستدلالية.

ولكن ما هو الشكل الذي أخذته تطلّعات هؤلاء المفكرين إلى المستقبل؟ كانوا يريدون، كما رأينا، وصل ما انقطع من أواصر صلتهم بالماضي، وتطلعوا إلى أوروبا يستلهمونها الأفكار والأساليب الفكرية والعلمية الجديدة. ولكن كل ذلك كان مرتبطاً بالدرجة الأولى برؤياهم لمستقبل جديد، تنهض فيه المجتمعات الشرقية نهضة كبرى تمكّنها من اللحاق بركب الحضارة المعاصرة. فما هو نوع الإنسان الجديد والمجتمع الجديد اللذين كانوا يتطلعون إليهما؟

كان المطلوب من هذا الإنسان عندهم أولاً أن يتحرّر من ربقة التقاليد البالية،

إن في الاجتماع أو الأخلاق أو السياسة، أو في نظرته إلى المناهج التربوية أو إلى المرأة. وكان معنى ذلك أن يأخذ بناصية العلم ويتذرّع بالعقل، وأن يثور على سلطة رجال الدين الذين سخّروا المعتقدات لمآربهم الشخصية والسياسية وتواطأوا مع الحكام لإذلاله واستعباده.

وكان المطلوب منه ثانياً أن يوجّه طاقاته الطبيعية ومهاراته المكتسبة وجهة جديدة هادفة، تتقدم المنفعة فيها على التجريد النظري، والاختبار على الاستدلال، والتقدّم الاجتماعي والسياسي على الالتزام الديني، فيقبل على التجارة والصناعة والزراعة، التي كانت حتى ذلك الحين وقفاً على الأجانب أو الأقليات العنصرية والدينية، بعد أن تلهّى طيلة أجيال بالمماحكات الدينية والفلسفية العقيمة، أو تردّى في حمأة الجهل والتعصب والخمول.

أما المجتمع الذي كانوا يتطلّعون إليه، فكان يتّصف أولاً بصفات عصرية ومدنية مميّزة. كان ينبغي لهذا المجتمع، كما تصوّروه، أن يكون مجتمعا وطنياً موحداً، لا تقف الفروق الدينية أو العنصرية حائلاً بين أبنائه وبين وحدة الوطن والمصير. وقد لخّصوا ذلك بشعار شهير هو «حب الوطن من الإيمان»، كان يزيّن وجه مجلة «الجنان» البستانية. فكان على التعصب الطائفي عوضاً عن أن يقف عائقاً في وجه الوحدة الوطنية، أن يكون رديفاً لها، أو أن يحلّها المحل الذي كان قد احتكره مدى قرون عدة كبديل لها. وتوسّموا خيراً بقيام «نبت جديد، كما دعاه فرح أنطون، يتطلع نحو عالم جديد من الفضيلة والمعرفة والوطنية الصحيحة، وينبذ الانقسام أو التعصّب الديني، ويحل محلّه روح التحاب والإحسان، كل ذلك باسم ناموس الارتقاء الكوني الواحد، القاضي بحتمية المضيّ قدماً في معارج الأدب والفنّ والعلم والعلاقات والاجتماعية.

ولتحقيق هذه الوحدة في مجتمع متعدد الطوائف والأديان، كان على بناة النهضة ثانياً أن يبدأوا بالدعوة إلى فصل الدين عن الدولة لأسباب عدة، أهمها أولاً أن الدين يستند، كما مرّ، الى أسس إيمانية وقلبية تختلف عن الأسس التي تستند إليها الدولة. ثانياً، أن هذا الفصل هو الطريق الوحيد لتلاقي أبناء الوطن الواحد على الأهداف الاجتماعية والسياسية الواحدة، وفوق ذلك (كما أدرك «العلمانيون» من مسيحيين ومسلمين في مطلع القرن العشرين)، لأن من شأن هذا الفصل أن يفتح

باب الإصلاح أو التقدم على مصراعيه. ففي فكّ الارتباط بين الدين والدولة، أو بين مشاغل الإنسان الدينية والمدنية، كان يكمن عند دعاة النهضة سرّ كل تقدم اجتماعي وسياسي. فما لم نحرر المؤسسات والتشاريع من القيود، فمن المستحيل إحراز أي تقدم في أي من الميادين الحيوية التي كانوا يطالبون بها. وأبلغ بسط لهذه المقدّمات في الأوساط الإسلامية هو بسط الشيخ علي عبد الرازق سنة ١٩٢٥، في كتاب «الإسلام وأصول الحكم»، الذي لخّص فيه ببراعة قضايا كان سليم البستاني وفرح أنطون أول من طرحها وأيّدها بالحجج العقلية والنقلية المختلفة.

وكان يتّصل بذلك نتيجة فلسفية هامة، يجب التوقف عندها طويلاً، وهي أن الفلسفة التاريخية الجديدة كانت تختلف كل الاختلاف عن الفلسفات القديمة. ففي هذه الفلسفات، كان الماضي هو محور الجهد البشري، ومحطّ أنظار المصلحين، وبمقدار ابتعاد البشرية عن هذا المحور كانت تتردّى في غياهب الظلمة أو الجهل أو الإلحاد. لذا اتّخذت جميع حركات الإصلاح في التاريخ العربي والإسلامي شكلاً «سلفياً»، يتلخّص الإصلاح بحسبه بالعودة إلى مناهل الحياة الروحية والسياسية الأصلية، أي نهج السلف الصالح، الذي لم يكن قد تأثّر بعد بالبدع والأهواء الدخيلة أو الطارئة. وقد أدرك معظم المفكرين الذين دار عليهم البحث، باستثناء حسين الجسر ومحمد رشيد رضا، أن التقدّم يتطلّب استبدال هذه النظرة «السلفية» بنظرة تطورية، تتجه الأنظار فيها نحو المستقبل لا نحو الماضي، ويعتبر الإصلاح فيها عبارة عن التغيير، لا عبارة عن العودة إلى الجذور.

ولكن لم تَخْلُ هذه النظرة الاستقبالية من مزالق. فبينما كانت النظرة السلفية تستلهم واقعاً فكرياً وروحياً واجتماعياً صريحاً وواضح المعالم إلى حدّ كبير، لم يكن أمام دعاة النهضة إلا التطلّع من وراء الحاضر والماضي إلى مستقبل مشرق تتحقق فيه جميع أماني الشعوب بصورة سحرية. ومع ذلك فقد كان أمامهم على الأقل صورة واحدة يمكنهم الاهتداء بهديها، وهي صورة المجتمعات الأوروبية التي أرادوا عمداً أو عن غير عمد ضرب مستقبل المجتمع الشرقي على غرارها. وهكذا كثر اللغط في الأوساط الفكرية حول مقوّمات الحضارة الغربية (أو التمدن). إلا أن الموضوعية تحتّم علينا أن نقرّ بأن إدراك مقومات هذه الحضارة والغوص على مخبآتها بقيت محدودة. فمعرفة مفكري القرن التاسع عشر بالعلم الأوروبي، باستثناء حفنة منهم

كانت وثيقة الصلة بالعلم أو الطب الأوروبي والأميركي، كما رأينا من أمر شميّل وفانديك، كانت سطحية، لم تتعدّ العموميات. وكذلك كانت معرفتهم بأبعاد تلك الحضارة الخلقية والفلسفية (أو ما يمكن أن ندعوه عبقرية الحضارة الأوروبية) كما تتجلّى في الأدب والفلسفة والفنون في أشكالها المتنوّعة، من يونانية قديمة وفرنسية وألمانية وإنكليزية، عرضيّة وسطحيّة أيضاً. فباستثناء أرسطو (وتلامذته العرب كابن سينا وابن رشد)، نكاد لا نسمع اسم فيلسوف يوناني هام آخر في هذه الحقبة. وباستثناء لامرتين وروسو، نكاد لا نسمع اسم شاعر أو أديب فرنسي آخر. أما أعلام الأدب والفكر الألمانيين والإنكليز، من شكسبير إلى غوته، ومن جون لوك إلى كانط وهيغيل، فيكاد لا يرد لهم ذكر قط في المنشورات الدورية أو التصانيف التاريخية والأدبية التي أبصرت النور في ذلك العصر. ومن يتصفّح أعداد مجلة «الجنان» بين سنة ١٨٧٦ و١٨٧٩، يتبين أن الأعلام الأوروبيين الذين تناولتهم أقلام كتّاب تلك المجلة باقتضاب كبير لا يعدون مفكري الطبقة الثانية من القدماء والمحدثين، كبتاكوس وبرياندروس واكسينوغراط والكسندر دوما ولترسكوت وفيلون، (ويُستثنى منهم أفلاطون وصولون). وقد ورد ذكر معظم هؤلاء الأعلام في المجلد العاشر (١٨٧٩). ومن يتصفّح أعداد «الجامعة»، لا يجد فيها ما يروي الغليل في حقل الأبحاث الخاصّة بكبار مفكري أوروبا، باستثناء فريدريك نيتشه، «فيلسوف القوّة»، الذي توفّر فرح أنطون على بسط فلسفته والدفاع عنها في عدّة أجزاء من تلك المجلّة.

قد يبدو من أمر مذهب التطوّر، أو النشوء والارتقاء البيولوجي والحضاري الذي أخذ به شبلي شميّل خاصة، أنه كان يختلف عن كل ذلك. ولكن تقصّي الأمر بشيء من الإمعان يدلّ على خلاف ذلك. فمذهب التطور والفلسفة المادية التي استمدّها شميّل منه، لم يكونا قادرين على تحديد هوية الإنسان أو المجتمع الجديد تحديداً واضحاً. فقد كان هذا المذهب وتلك الفلسفة ثوريتين في منحاهما، وقد أراد بهما صاحبهما الخروج على الأعراف الدينية والاجتماعية الشائعة في زمانه، أي أنهما كانا سلبيّي الفحوى، فلم يكن بوسعهما والحالة هذه تقديم بديل عن النظرة التقليدية. ويُستثنى من ذلك نظرة شميّل إلى الاشتراكية، التي اعتبرها عودة إلى «ناموس الاقتصاد والاجتماع الطبيعي» الحتمي، «والنتيجة اللازمة لمقومات ثابتة لا

بدّ من الوصول اليها»، لا مذهباً فلسفياً أو اجتماعياً معيناً يمكن المرء أن ينظر إليه كما يشاء. وهو يأخذ على الليبراليين إنكارهم لحقّ الدولة بالتدخل في شؤون الفرد، مقتصرةً من واجبها الاجتماعي على حماية الفرد من أقرانه وإقامة العدل بينهم ليس إلا. وعنده أن من واجبات الدولة «أن ترتفع فوق نفسها وفوق مصلحة البعض للنظرة في المستقبل البعيد»، ما دام الجهلاء من سواد الأمة عاجزين عن الاضطلاع بهذه المهمة.

ومع ذلك فقد انطوت الفلسفة التطورية، بأبعادها الاجتماعية والخلقية والسياسية، على إيمان ضمني بقدرة الإنسان غير المحدودة، إذا تذرّع بالعقل والحسّ السليم، على المضيّ قدماً في معارج الرقيّ إلى ما لا نهاية، على غرار العديد من مفكري القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في أوروبا، أمثال روسو وهيغيل وماركس. وهذا الإيمان بـ«عقيدة التقدّم»، كما دعاها كريستوفر دوسون، كان بالفعل إيماناً دينياً أو شبه ديني، لم تقم عليه الحجة العقلية ولا يمكن أن تقوم. ولما كانت الشعوب العربية آنذاك ما زلت في غمرة حروب الاستقلال، بما عمرت به من آمال قومية وسياسية عريضة، فقد كان طبيعياً أن تأخذ بهذه العقيدة دون تمحيص كاف. فالعالم لم يكن قد خاض بعد غمار الحرب العالمية الأولى التي هزّت قواعد هذا الايمان، كما هزّتها الأزمات الاقتصادية والسياسية المستعصية التي عقبت تلك الحرب، ومهّدت بصورة شبه حتمية لاندلاع الحرب العالمية الثانية. فما لبثت هذه الأحداث الكونية أن أدّت إلى انحسار موجة التفاؤل المفرط بمستقبل الإنسان وحتمية ناموس التطور الخلقي والاجتماعي، لاسيما اليوم، وقد بات هذا الإنسان يواجه مخاطر اقتصادية وسياسية وعسكرية ماحقة.

نصوص مختارة

اديب اسحق

الحياة السياسية

(الدرر، بيروت، ١٩٠٩)

انَّ للوجود الانسانيّ في هذهِ الحياة الدنيا ثلاثة ادوارٍ متوالية يأخذ بعضها باطراف بعض، الاوّل دور الفطرة وهوَ الوجود الطبيعيّ، والثاني دور الاجتماع وهوَ الحالة المدنيَّة، والثالث دور السياسة وهوَ موضوع كلامنا في هذا المقام. فالمرءُ يوجد ساذجاً فطرياً يلتمس الغذاء والمبيت وسائر الحاجات الطبيعيّة ممّا تصل يد امكانهِ اليهِ، ثمَّ يدفعهُ الحرص عَلَى الذات الى حفظ النوع، وتلجئهُ كثرة الحاجات الى طلب الاعانة، فيتألّف ويجتمع فيصير مدنيّاً، ثمَّ يتقدّم في هذهِ المرتبة فينظر في شؤون نفسهِ، ويهتمُّ باحوال جنسهِ، فيصير سياسيّاً، وهوَ الانسان المدنيّ الكامل الحقوق والواجبات.

ولا شكَّ في وصولنا الآن الى هذهِ المرتبة العالية، وحصولنا في هذا الدور الخطير بما أُطلق لنا من الحرية، وما تقرَّر لنا من الحقوق السياسيَّة عفواً واختياراً من دون غصبٍ يلزم فيهِ الردّ، ولا تغريرٍ يحتمل النقض، ولكنَّا لا نزال في دور الطفوليَّة من هذهِ الحياة، فلا بدَّ من مربّ حكيم يأخذ بيدنا فيما نعانيهِ فلا نسقط ونحن في أوّل الدرجات، ومن دليلٍ راشدٍ يهدينا الصواب، فلا نضلّ ونحن في أوَّل الطريق.

ولا يتوهمنَّ محبُّ الحرية انَّ الحاجة الى المربّي والدليل منافيةٌ لما تقتضيهِ حريتهُ، او مشعرةٌ ببقاءِ الاستبداد، فانَّ هذهِ الحاجة قد عُرفت والفت في اظهر البلاد تمدُّناً، واحرص الامم على الحريّة السياسيَّة، وكانت ولا تزال من لوازم النماء والبقاء في الاجتماع الانسانيّ، ولن تبرح كذلكَ ما دام في الارض علماء وجهلاء وحكماء

وسفهاء وخاصّة وعامّة، وما دام الانسان محلّ خطإٍ ونسيان، ولكن يُشترط في المربّي او الدليل ان يكون ممَّن اجتمعت الكلمة عليهم، وحصلت الثقة بهم، والاّ فهوَ من ذوي السلطة الناشئة عن القوةّ في جانبهِ، والخوف أو الوهم في جانب الرعيَّة ليس الاَّ.

وهذا الشرط حاصلٌ ولا ريب في أولي الامر منّا، فانَّ الجناب الخديويّ المعظَّم ايَّدهُ اللّه، قد عُرف بالرغبة في اصلاح الوطن، والميل الى اعلاءِ شأن الامّة، والحرص على حريّتهم، حتى صار يُقال ويُنشر في عهدهِ ما كان يُخشى بعضهُ من قبلهِ، فكثرت في أيامهِ الجرائد، وكانت نزراً قليلاً، وتألَّفت الجمعيّات الخيريَّة والادبيَّة ولم تكن شيئاً مذكوراً، وأطلقت للناس حريّة الكلمة وكانوا يتكلّمون في ديارهم همساً ولا يأمنون.

امَّا النظّار الكرام، فهمُ همُ الذين اختارتهم الامَّة بارادة ذلكَ الامير العليّ الشأن ثقةً بهم، وعلماً بأنهم أصحاب الرئاسة الحقّة، والزعامة المستحقّة بين الذين يرومون احياء مصر لأهل مصر، ويريدون ان يكون الوطنيّ في مقام الانسان فائزاً بحقوقه، ناهضاً بواجباتهِ، مساوياً لجارهِ، غير معارَضٍ في دارهِ، يحصد ما يزرع للعيال لا لأهل الاغتيال، ويجني ممَّا يغرس للاولاد لا لأهل الاستبداد. وقد أخذ هؤلاء الادلّاء الراشدون في تمهيد سبيلنا وازالة العقاب منهُ متوسّلين الى ذلكَ بالحكمة والاعتدال، آخذين باسباب التؤدة ومراعاة الاحوال، حتى وثق بهم الاجنبيّ فضلاً عن الوطنيّ، وبدت مقدمات سعيهم وآثار اجتهادهم بمظاهر حسن الادارة، واقامة العدل، وتقرير المساواة، واصلاح الخلل السابق تدريجاً، فاستحكمت علائق الولاءِ بينهم وبين المتبوع الكريم، وتأيّدت صلات الموالاة بين حكومتهم والدول العظام، كما تدلُّ عليهِ اقوال وزرائها على منابر المجالس، وكلام وكلائها في دوائر المخابرات.

فالواجب عَلَى الوطنيّ الراشد ان لا يعبأ بعد ذلكَ بما تنشرهُ بعض الجرائد ممّا لا مكان لهُ من الصحة، جهلاً منها بحقيقة الحال، او ميلاً مع الاهواء، او إضلالاً لافكار ابناءِ الوطن المصريّ، فانَّ اراجيف تلكَ الجرائد بديهيَّة الفساد.

وكذلكَ يجب على الصحف الوطنيّة التي هيَ في مقام الارشاد والهداية، الاَّ تقلق الخاطر عبثاً بايراد هاتيكَ الاراجيف عَلَى علم ببعدها من الصحة، وان كان

منها ما يلزم نقلهُ بياناً لتفاصيل الاحوال السياسيَّة، فلا اقلَّ من التفريق بينهُ وبين مقاصد الحكومات وآرائها، كراهةَ ان يقع اللبسُ في الامور، فينشأُ عنهُ النفور في محلِ الائتلاف، والوحشة في مكان التقرُّب، والكدر في موضع الصفاء، خصوصاً وانَّ الحكومة السنيَّة على يقينٍ من ان الدول المحبَّة لا تقصد بنا الاَّ الخير، ولا تنوي لنا الاَّ الموالاة، وانها تتركّنا وشأننا نصلح منهُ ما يحتاج الى الاصلاح، وننشىء ما يترتَّب عليهِ النجاة ممَّا لا يمسّ حقّاً مرعيّاً، ولا يؤثّر في العهود المبرمة شيئاً، ونحن في اهتمام بهذا الشأن نسأل اللّه فيهِ فوزاً قريباً.

تبيَّن في المطلب السابق ماهيّة هذهِ الحياة من طريق الاجمال، وانها عبارةٌ عن وصول المرءِ في هيئة الاجتماع الى درجة الاهتمام بامور نفسهِ والنظر في أحوال جنسهِ، فبقيَ ان يعلم كيفيَّة سيرهِ في ذلكَ السبيل، وما يترتّب عليهِ وما يحقُّ لهُ ان يكون فيهِ، ليكون على بيّنةٍ من الامر فيأخذ باسبابهِ، ولا يدخلهُ من غير ابوابهِ.

انَّ هذهِ الحياة توجب للوطنيّ ان يكون حرّاً في رأيهِ، متصرّفاً في شأنهِ، الى حدّ ان لا يضرَّ بالهيئة المجتمعة، ولا يمسّ شأن سواهُ، فهذهِ الحريَّة عَلَى شرطها المذكور تقتضي العلم بالمصلحة العموميَّة والحدود الشخصيّة وهوَ يُعبّر عنهُ بالادب السياسيّ.

ووجه الضرورة في معرفة هذا الادب انَّ المرءَ اذا عرف مصلحة قومهِ سعى فيما يوجب لها البقاء والنماء، واذا رأى حدود اخوانهِ اقام لنفسهِ حدّاً لا يتعدّاهُ، وخطّاً لا يتخطّاهُ، بخلاف ما اذا جهل ذلكَ فانهُ لا يأمن حينئذٍ ان يظهر بما يخالف تلكَ المصلحة، ويفسد هذهِ الحدود فتكون حريّتهُ ضرراً باوطانهِ، ووبالاً على اخوانهِ.

وليس هذا الادب ممّا يؤخذ بالمكاشفة، ويحصل بالسليقة، او يعرف بالبداهة، بل لا بدَّ في تحصيلهِ من الطلب والاجتهاد، وحسن الاقتداء، ودقَّة النظر والتبصّر في احوال الناس من قبل وفي الحال. وهيهات مع ذلكَ ان يحصل بقدر اللازم، ويتمّ بحسب المرام، الاَّ بعد توالي الاجيال وتعاقب الاعوام، يدلُّ عَلَى ذلكَ ان الذين سعوا اليهِ من قبلنا بمئاتٍ من السنين سعي مَن شمّر ذيلهُ وادّرع ليلهُ، مجدّين ساهرين بياض النهار وسواد الليل، لا يزالون عَلَى مراحل من غايتهِ الكماليَّة، يرون ذلكَ من انفسهم ويعترفون بهِ سرّاً وجهراً، ولا تأخذهم عزَّة الا نفس في الاسترشاد بالسابقين منهم، وبآحاد اهل العلم السياسيّ، وافراد ذوي الكمال المدنيّ. فهم يشربون باسماعهم خطب الوزراءِ والنوَّاب، ويأكلون بانظارهم منشورات الجرائد

الوضّاءة، فيردون من تلكَ الخطب سلسبيل الحكمة والاعتدال، ويتناولون من هذهِ المنشورات غذاء الحميَّة والوطنيّة، وفيهم بين ذلكَ علماء تدبير، ورجال حكمة، وزعماء سياسيُّون، وفضلاء رحَّالون يكشفون لهم حُجُب الاوهام عن اوجه الامور، ويجلون للافهام صور الحقائق، فلا تكاد تخفى عنهم خافية الاّ ما لا يعلمهُ غير اللّه.

فاذا حصل هذا الادب للوطنيّ السياسيّ وكان مع ذلكَ نبيل النفس، طاهر الذيل، صادق النيَّة، قادراً عَلَى إيثار المصلحة العموميَّة، فلهُ حينئذٍ (حينئذٍ فقط)، ما لسائر اهل الحياة السياسيَّة، وهيَ حقوقٌ كريمةٌ مقدَّسةٌ لا ينبغي ان يمسَّها الاّ المطهَّرون من درن الدنيئات، حريَّة رأيٍ، وحريَّة قولٍ، وحريَّة انتخاب.

ولكلٍ من هذهِ الحقوق الثلاثة حدٌّ لو تعدَّاهُ لكانت الحريَّة فيهِ شراً من القيد وأشنع من العبوديَّة. فحدُّ حريَّة الرأي ان يكون مبنياً على القياس، موافقاً للحكمة، مطابقاً للصواب. وحدُّ حريَّة القول ان يُراد بهِ الخير ولا يجاوز فيهِ حدّ المنفعة والملايمة، ولا يمسّ شرفاً مصوناً، ولا يضرّ بريئاً اميناً، ولا ينشر عن غير علمٍ يقين. وحدُّ حريَّة الانتخاب ان يُراد بهِ مصلحة الوطن العزيز ليس الاّ. . . .

الادبُ السياسيُّ على ما عرَّفناهُ في المقالة السابقة لا يحصل لافراد الامَّة كلّهم اجمعين، ولا يكون في الذين يحصلونهُ سواء بمقدارٍ واحد، لانهُ من الملكات الصناعيَّة العمليّة، والملكَة لا تحصل الاّ بتكرار العمل، وان حصلت فانها تختلف استحكاماً وكمالاً بحسب اختلاف القابليَّة والتفرُّغ في الناس.

عَلَى انّ الادب السياسيّ وان لم يتيسَّر عمومهُ في الامَّة، الاّ انهُ قد يحصل لافرادٍ كثيرةٍ منهم على مقادير مختلفة، فيمكن لمجموعهم ان يسيروا في سبيلهِ آمنين مهتدين اقتداءً وتقليداً، او يتدرَّجوا بهِ في مراتب الحياة السياسيَّة حتى يتوالى التكرار ويطول الاستمرار، فيصير فيهم من المَلكات الذوقيَّة التي تُعرف ولا تُعرَّف، كما كان العرب في الجاهليّة بالنظر الى اللغة ينطقون بالكلام المركّب بالوضع، ولا يعرفون لهُ من قاعدةٍ غير الذوق.

وإنّا اذا تأملنا أحوال الأمم العريقة في التمدُّن والسياسة لم نرَ هذا الادب في احد مجموعها بقدر الحاجة، ولم نرَهُ في الافراد السابقين عَلَى حدّ سوى، وانّما هوَ في عددٍ كثيرٍ من ذوي رئاستهم، وارباب الكتابة والخطابة فيهم، يعقدون لهُ أَلوية مختلفة الألوان، فتسير العامّة تحت ظلالها فِرَقاً متنوّعة المسالك مع وحدة الغاية

للجميع، الاّ الذين احترقت اذهانهم بنيران الحدّة والطيش، وما هم بكثيرٍ وان كثُر ما يضجُّون وما يعجُّون.

ولكن مهما بلغت الامّة من مبالغ السياسة وكثر عدد افرادها المتأدّبين بذلكَ الادب، فلن يكون لها نماء ولا بقاء في الحياة السياسيَّة ما لم تكن ذات وجهةٍ معلومة، ووحدةٍ لا تقبل النزاع والخلاف. يدلُّ عَلَى ذلكَ تقدُّم الذين اتحدت وجهتهم وتأخّر الذين تفرّقت كلمتهم من قبلنا وفيْ هذهِ الايَّام.

فان قيل مالنا لا نرى تفرُّق الامم الاوروبيَّة اقساماً واحزاباً مانعاً من تزايد ثروتهم، وتعاظم قوَّتهم، واستفحال امرهم في الحياة السياسيَّة - قلنا ان اولئكَ الامم لا يختلفون عَلَى غايتهم المقصودة بالذات، وانّما تتنوّع الطُرُق التي يسلكونها الى تلكَ الغاية. فان كان الفرنسويّ جمهوريّاً او ملكيّاً او امبراطوريّاً فهوَ فرنسويٌّ عَلَى كلّ حال وقبل كلّ شيء، وان كان الالمانيُّ محافظاً او نجاحيّاً او اجتماعيّاً فهو المانيٌّ من وراء ذلك، وهكذا الانكليزيُّ والايطاليُّ والنمسويُّ وسائر اهل المدنيّة والحياة السياسيَّة.

وما قيَّدنا الوحدة اللازمة لهذهِ الحياة بان لا تقبل النزاع والخلاف الاّ احترازاً ممَّا يحسب في الظاهر موضع ائتلافٍ واتحاد، ولا يكون كذلك، في الواقع ونفس الامر، وممَّا لا يمكن ان تجتمع كلمة الامَّة بجملتها عليهِ لاختلاف الآراءِ وتنوُّع العقائد فيه. فانَّ هذهِ الجامعات وان كانت جديرةً بان تُحفظ وتُصان، الاّ انها بعيدة من السياسة لتعلّقها بالنظر الفكريّ، وتجرُّدها في الذهن عن المحسوس، فضلاً عن كونها غير واحدةٍ في مجموع الامَّة. فالجدير باهل الحياة السياسيَّة، من ايّ الناس كانوا، ان يجعلوا الوطن وحدتهم لامتناع الخلاف فيه بين ذويهِ.

ومعلومٌ ان قدر الشيءَ يعلو ويسفل ويزيد وينقص بمقدار ما يكون لهُ من الشأن، وما يتعلّق بهِ من المنافع. فاذا كان الوطن هوَ الوحدة التي تجمع كلمة الامَّة، عظم بذلكَ شأنهُ المعنويّ، وتعلّقت بهِ المنافع الكليَّة، وصار المحور الذي تدور عليهِ المقاصد والمساعي، فيرتفع قدرهُ ويعلو مكانهُ. واذا ارتفع قدر الوطن، فذلكَ يعود بالشرف والعزّ عَلَى ساكنيهِ لانَّهُ لا حقيقة لهُ الاّ بهم وفيهم، ولا رفعة فيهِ الاّ منهم ولهم، فهو ايّاهُ وهوَ لفظٌ وجودهم معناهُ.

فيا ابناء الوطن العزيز، لئن فرَّق بينكم اختلاف الآراء، وتنوُّع المشارب،

وتلوُّن التصوُّرات، فقد وجدتم في الجامعة الوطنيّة ما تأتلفون بهِ، وتجتمعون عليهِ، فيجعلكم عصبة خير متلاحمة الاطراف، متوازرة متضافرة كالبنيان المرصوص. فهلمَّ الى هذهِ الجامعة ننشر لواءَها، ونرفع منارها، ونظهر للعيان آثارها باعمالٍ تثبت التنزّه عن المقاصد الدنيَّة، والتعفّف عن المآرب الذاتيَّة، واقوالٍ تشفُّ عن صحَّة الابصار والبصائر، وحسن الاسرار والسرائر، لعلَّنا نقطع ألسنة الذين يرموننا بالجهل والغباوة والبعد عن مراتب الحياة السياسيَّة، ولعلَّنا نحقّق آمال الذين يتمنّون لنا السعادة وحسن الحال، وبلوغ الاماني وادراك الآمال، ولعلّنا بحول اللّه نكون من المفلحين.

وسنبيّن ما هوَ الوطن وما حقّهُ علينا فموعدنا قريب، وعَلَى اللّه نتوكّل واليهِ ننيب.

تقرَّر فيما سلف انَّ لا بدَّ لذوي الحياة السياسية من وحدةٍ يرجعون اليها، ويجتمعون عليها اجتماع دقائق الرمل حجراً صلداً، وانّ الوطن انّما هوَ خير وجوه الوحدة، لامتناع الخلاف والنزاع فيهِ، ونحن الآن مبيّنون بعون اللّه ماهيَّة هذا الوطن وبعض ما يجب عَلَى ذويهِ.

الوطن في اللغة محلّ الانسان مطلقاً، فهوَ السكن بمعنى ان تقول استوطن القوم هذهِ الارض وتوطّنوها اي اتخذوها سكناً، وهوَ عند اهل السياسة مكانك الذي تُنسب اليهِ، ويُحفظ حقّكَ فيهِ ويُعلم حقّهُ عليك، وتأمن فيهِ عَلَى نفسك وآلك ومالك. ومن اقوالهم فيهِ: لا وطن الاّ مع الحريَّة. وقال لابروير الحكيم الفرنسويّ: لا وطن في حالة الاستبداد. ولكن هناك مصالح خصوصيَّة، ومفاخر ذاتيَّة، ومناصب سميَّة. وكان حدّ الوطن عند قدماءِ الرومانيّين: المكان الذي فيهِ للمرء حقوقٌ وواجبات سياسيَّة.

وهذا الحدّ الرومانيّ الاخير لا ينقض قولهم لا وطن الاَّ مع الحريَّة، بل هما سيَّان. فانَّ الحريَّة انَّما هيَ حقُّ القيام بالواجب المعلوم، فان لم توجد فلا وطن لعدم الحقوق والواجبات السياسيَّة، وان وجدت فلا بدَّ معها من الواجب والحقّ، وهما شعار الاوطان التي تفتدى بالاموال والابدان، وتقدَّم عَلَى الاهل والخلاَّن، ويبلغ حبُّها في النفوس الزكيَّة مقام الوجد والهَيَمان.

امَّا السكن الذي لا حقَّ فيهِ للساكن ولا هوَ آمنٌ عَلَى المال والروح، فغاية

القول في تعريفهِ انهُ مأوى العاجز، ومستقرّ مَنْ لا يجد الى غيرهِ سبيلاً، فان عظم فلا يسرّ، وان صغر فلا يُساء. قال لابروير السابق الذكر: ما الفائدة من ان يكون وطني عظيماً كبيراً، ان كنت فيهِ حزيناً حقيراً، اعيش في الذلّ والشقاء خائفاً اسيراً.

عَلَى انَّ النسبة للوطن تَصِل بينهُ وبين الساكن صلةً منوطةً باهداب الشرف الذاتيّ، فهوَ يغار عليهِ ويذود عنهُ كما يذود عن والدهِ الذي ينتمي اليهِ، وان كان سيء الخلق شديداً عليهِ. ولذلكَ قيل في هذا المقام ان ياء النسبة في قولنا مصريّ وانكليزيّ وفرنسويّ هيَ من موجبات غيرة المصريّ عَلَى مصر، والفرنسويّ عَلَى فرنسا، والانكليزيّ عَلَى انكلترة، فانكر ذلكَ بعض الناس وكان الامر لا شكَّ سوء فهمٍ او سوءِ إفهام.

وجملة القول انَّ في الوطن من موجبات الحبّ والحرص والغيرة ثلاثة تشبهُ أَن تكون حدوداً: الأوَّل انهُ السكن الذي فيهِ الغذاء والوقاء والاهل والولد. والثاني انهُ مكان الحقوق والواجباتِ التي هيَ مدار الحياة السياسيَّة وهما حسيَّان ظاهريَّان. والثالث انهُ موضع النسبة التي يعلو بها الانسان ويعزّ، او يسفل ويذلّ، وهوَ معنويٌّ محضاً.

فاذا تقرَّر ذلكَ ممَّا قلناهُ وجب على المصريّ حبُّ الوطن من كلّ هذهِ الوجوه، فهوَ سكنهُ الذي يأْكل فيهِ هنيئاً، ويشرب مريئاً، ويبيت في الاهل اميناً، وهوَ مقامهُ الذي يُنسب اليهِ ولا يجد في النسبة عاراً ولا يخاف تعييراً، وهوَ الآن موضع حقوقهِ وواجباتهِ التي حصلت لهُ بما اوضحناهُ من دخولهِ في دور الحياة السياسيَّة.

وللحبّ على اهلهِ شروطٌ عند الاذكياء، مجهولةٌ عند المدّعين الاغبياء، فما تنفع فيه الشكوى، ولا تقوم لصاحبهِ دعوى الاَّ ببيانٍ من الواقع، وشاهدٍ من الفعل، وما احسن ما قيل:

دلائل الحبّ لا تخفى عَلَى احدٍ   كحامل المسك لا يخلو من العبَقِ

ولهُ مراتب مناسبة لموضوعهِ، موافقة لمنشأة، فهوَ في الكرامة كريم، وفي النبالة شريف، وفي المأْثرة حميد، وفي العزّ والمجد رفيع، وفي الوطن جامع لكل هذه الصفات، فان قيل في حبّ الحسان:

احبُّك حباً لو تحبينَّ مثلهُ   اصابك من وجدٍ عليَّ جنونُ
لطيفاً مع الاحشاءِ امَّا نهارهُ   فدمعٌ وامَّا ليلهُ فأنينُ

فقلْ في حبّ الاوطان:

احبُّكِ حبّاً لو تحبينّ مثلهُ اصابكِ منهُ يا ديار تغيّرُ
شديداً مع الاشواق امّا نهارهُ فسعيٌ وامّا ليلهُ فتفكّرُ

ولقد كان بعض الناس يحاولون خلع الشعار الوطنيّ عن ذوي الحقوق والواجبات في مصر، وإلباسهم جميعاً لباس الجهالة والذلّ، ولكن أبت الحوادث الّا ان تثبت لنا وجوداً وطناً، ورأياً عمومياً، ولو كره المبطلون. على انَّ منهم فئة لا يزالون يؤلمون اسماعنا بما يكرّرون من سفساف القول، من مثل انّا تعوَّدنا احتمال الظلم والحيف والفناء والخدمة والرقّ، فلن يستقلَّ لنا رأيٌ ولن نهتدي سبيل الحريَّة، كأنمَّا هم لا يعلمون انَّ اهل الغرب اجمعين تعوَّدوا مثل ذلكَ الحيف أعصاراً، او كانوا في قديم الأيَّام على ضروبٍ من الرقّ وانخفاض الجناح، وان العالَم باسرهِ كان فريقين: احراراً يظلمون، وعبيداً يطيعون. او لم يكن في بلاد الفرنسيس من قبل هذا العهد صنوفٌ من الرقيق يشتغلون في الارض لغيرهم، ويباعون كما تباع العجماوات، او لم يقلْ كاتبهم فولتير في وسط المائة السالفة: لا يزال في بلادنا ستون الفاً او سبعون الفاً عبيداً للرهبان؟

فما بال هذهِ العادة لم تمنع الفرنسيس من الوصول الى ما ادركوهُ من رفعة المقام، وان يروا امثال تيارس وجريفي وغامبتا في ابناء الذين كانوا من قبل عبداناً ارقاء؟

ولئن كان من فضل هذهِ المائة ان يُكتب في صدر تاريخها تحرير ارقاء العصر السالف، فلقد رجونا وحقّق اللّه هذا الرجاء ان يُختم ذلكَ التأريخ بتحرير الذين كانوا ارقاء في هذا العصر، وحسن ذلكَ ابتداءً وحسن ذلكَ ختاماً.

اديب اسحق

السياسة والاخلاق

(الدرر، بيروت ١٩٠٩)

قال احد حكماء الفرنسيس: اتى على الناس الوفُّ من السنين وهم يتصوَّرون ويقولون: فما ترك الاوَّل للآخر؟ وجاءَ السلف باحسن ما يمكن ان يقال في الاخلاق والسياسة، فغايتنا جمع ما نثروهُ، والتقاط ما اسقطوهُ. ونحن في هذهِ المطالب مصداق ذلكَ القول، فهيَ شذراتٌ لبعض حكماء العصر، بلحمةٍ من خطرات الفكر تُنسج عَلَى هذا المنوال، وتُنشر تحت هذا العنوان.

قالوا: دَعِ السياسة لاهل الرئاسة فهم فيها احقّ، وبها اعلم، وعليها اقدر.

لا يعرف الحكمَ الّا مَنْ يزاولهُ ولا السياسة الّا مَنْ يعانيها

ونقول: هل اتى عَلَى الناس حينٌ من الدهر لم يروا واحداً او غير واحدٍ من ذوي الاقلام والافهام، يبحثون عن حقائق السياسة من خلف ستور العزلة، وينظرون الى آداب الاخلاق من وراءِ حُجبِ الخفاء؟.. ألَّف الكاتب الفرنسويّ روسو «كتاب الميثاق الاجتماعيّ» في السياسة، وشعر من اهل زمانهِ بمثل ذلكَ الاعتراض فاجاب: يقولون أأَنتَ اميرأم انتَ حاكم لتكتب في السياسة؟ واقول لا ولكني من أجل هذا كتبت، فاني لو كنتُ اميراً او حاكماً لما اضعتُ الزمان في كتابة ما ينبغي ان افعل، بل كنتُ افعلهُ او التزم السكوت.

ولكنهُ مقالٌ يشفُّ عن حسن الظنّ بالنفس، فان قُبِلَ من مثل روسو فلا يُقبل من سائر الناس، ولذلكَ لسنا نتّخذهُ حجَّةً عَلَى حقيقة خوضنا في هذا البحث. ولكن حجَّتنا في ذلكَ انهُ لا يلزم الباحث في الاحكام والقوانين السياسيَّة ان يكون

اميراً او حاكماً او وزيراً، كما لا يلزم المؤرخ الناقد ان يتولّى كلّ واقعةٍ، ويحضر كلّ حادثةٍ يقع نقدهُ عليها، بل من حقوق الانسان الطبيعيَّة، بل من واجباتهِ ان ينظر فيما يمسُّهُ وما يحيط بهِ من الامور الدنيويّة والاحوال الاجتماعيّة. ولقد جاز للمرءِ ان يبحث عن اسرار الوجود، ويستكشف نواميس الطبيعة في حالة كونهِ لا يستطيع تغيير شيءٍ من نظامها، ولا يقوى علَى مخالفة حرفٍ من احكامها، فكيف يُحظر عليهِ النظر في النظام الذي هوَ جزءٌ منه والاحكام التي هيَ من وضع الانسان؟

نعم ان وقاية النظام، وانفاذ الاحكام، واجراءِ ما يتعلّق بذلكَ من الامور منوطٌ باهل الحكم لمقدرتهم عليهِ، واستحكام ملكتهم فيهِ، واختصاصهم بهِ من دون سائر الناس، الّا ان تقرير اصول الاحكام، وتحديد شروطها، وتبيين انواع الحكومة، وتعيين الحقوق والواجبات، كلّ ذلكَ من باب العلم لا الحكومة. فان أهل الحلّ والعقد مشتغلون بالعمل عن التصوُّر، ولو راموا الدخول في المباحث الخلافيّة، والمسائل الخياليَّة، لاهملوا الشؤُون، واضاعوا المصالح التي يجب عليهم حفظها من الضياع. ولكن اهل البصيرة والرشد منهم ينظرون الى ما يُقال في ذلكَ بعين التأَمل والاعتبار فيأخذون بالنافع منهُ، وينبذون ما لا نفع فيهِ، كما هيَ الحال في رجال حكومتنا الحرَّة واولي امرنا الراشدين في هذهِ الايّام.

فاذا تبيَّن ذلكَ مِمَّا ذكرناهُ ثبت وجود علمٍ باصولٍ تُعرف بهِ احوال السياسة والحكومة، لا احوال حكومةٍ معلومة مقصودة بالذات، ولكن الحكومة على الاطلاق، بالنظر الى طبائعها وقوانينها واشكالها الاصوليَّة، وما يجب عليها وما يجب لها وما ينشأُ عنها من الآثار، وهوَ ما سمَّاهُ بعضهم بالفلسفة السياسيَّة.

علَى انَّ السياسة وان كانت، من حيث هي، علماً منفرداً بقواعد معلومة متعلقة بنظام امورٍ وسمط شؤُون، لا ينبغي ان تختلط بغيرها في حالٍ ما. الّا انهُ من النافع اللازم الّا تُفصل عن العلم الذي تمسّهُ من كلّ ناحية، وتتّصل بهِ من كلّ سبيل، وتبنى عليهه في كثيرٍ من الاحوال، الا وهوَ علم الاخلاق المسمَّى في بعض مظاهرهِ ادباً، وفي بعضها تربيةً وحكمة.

ولم يكن الاقدمون في ريبٍ من وجوب هذا الاتصال، بل بالغوا في تمكينهِ وتقريبهِ حتى جعلوا السياسة والاخلاق علماً واحداً لم يفصلوا بينهما، ولم يميّزوا احدهما من الآخر بشيءٍ، تدلّ علَى ذلكَ تصانيفهم في الحكمة والسياسة بما بُنيت عليهِ من

وحدة الموضوع. وان كتّاب السياسة منهم همُ الحكماءُ الافاضل المربّون الباحثون عن آداب الاخلاق، كافلاطون وارسطو وشيشرون.

غير انَّ اتّساع نطاق المعارف والعلوم في الاعصر الاخيرة بانفساح مجال التصوُّر، وتوفُّر مادَّة الاختبار، واجتماع أشتات الآثار قد أوجب اختصاص كلٍّ من هذين العلمين بفريقٍ من الباحثين يقتصر عَلَى النظر فيهِ، غير مبالٍ بالذي يليهِ، كما حصل في كثيرٍ من الفنون التي كانت فيما سبق فروعاً من اصلٍ واحدٍ معلوم، ثمَّ صارت الان بمنزلة الاصول يختصُّ كلٌّ منها بطائفةٍ من العلماءِ، كالطبّ الذي كان يشمل الجراحة، وعلم الطبائع والامراض الباطنيَّة، وعلل العيون والاسنان، وسائر ما يتعلّق بعلم الابدان، وهوَ الان علومٌ مستقلَّة على نوعٍ ما بقدر هذهِ الفروع، ولكلّ علمٍ منها رجالٌ يقومون عليهِ فيقال لزيدٍ فسيولوجيٌّ، ولعمرو طبيب اسنان، ولبكرٍ طبيب عيون، ولخالدٍ طبيب نساءٍ وهلمَّ جرًّا.

ولكن اختصاص اهل الحكمة والتربية بعلم الاخلاق تفرّغاً لهُ، واستيفاءً لما اقتضاهُ الاتساع، واختصاص اهل الادارة والتدبير بعلم السياسة تجرّداً لهُ، واستيعاباً لفروعهِ الكثيرة، غير مانعٍ من تلازم العلمين، واتصال احدهما بطرف الآخر وجوباً، كما يتصل طبُّ النساء بالفسيولوجية، وطبُّ العيون بالامراض الباطنيَّة، والكلّ باصول الطبّ العموميّ. وذلكَ لانَّ السياسة تتناول حتى التربية والتهذيب والتأديب لغةً واصطلاحاً، وفي واقع الامر، وعَلَى اتصالها بعلم الاخلاق حجَّة نظريَّة وحجّة واقعيَّة.

الاولى انَّ علم الاخلاق والحكمة الادبيَّة هوَ الذي تُعرف بهِ الفلسفة السياسيّة، وتُعلم غايتها الحقيقيّة لما انهُ مبنيٌّ عَلَى العدل الذي هوَ قسطاس الاعمال، والفضيلة التي هيَ حدّ الكمال كما سيجيءُ.

والثانية انهُ لا قيام للامَّة، ولا قوام للدولة الّا بادبٍ زاجرٍ للانفس عن السوء، واخلاقٍ كافلة بحفظ النظام، وتربيةٍ عموميَّة يتيّسر معها نفوذ الاحكام والادب وحسن الطباع. والتربية من فروع علم الاخلاق، وهيَ من لوازم السياسة، فهوَ وعلم السياسة متلازمان.

تفصيل الحجّة الواقعية على اتصال علم السياسة بعلم الاخلاق.

اذا صُرف النظر عن التربية، واحوال الطباع، والحكمة التي هيَ البحث عن

الحقيقة والعدل، تاهَ الفكر في اصول الحكومة، وعجز عن معرفة الواجب والجائز، والمحظور والمكروه، لامتناع العلم بذلكَ من التأريخ والآثار. ولأنهُ لو حصل هذا العلم الممتنع لما دلَّ عَلَى احسن تلكَ الاصول، لإمكان وقوعِ الخطإِ والظلم وخلاف الحقّ في الاصل الاوَّل، كما امكن وقوعهُ في الكثير ممَّا تفرَّع عنهُ، فلا بدّ والحالة هذه، أن يكون الحكم في ماهيّة الحكومة الحقّة مبنيًّا على المقابلة بينها وبين موجب العدل ومقتضى الفضيلة، وهوَ علم الاخلاق. فانّ الحكومة ليست بآلةٍ مركَّبة من اجزاءِ معلومة تدار عَلَى اعمالٍ معيَّنةٍ غير قابلة التغيير، وانمَّا هيَ جسمٌ مؤلَّفٌ من رجالٍ ذوي طباعٍ واخلاق، فهيَ بمنزلة موجودٍ واحدٍ لهُ غايةٌ ادبيَّة، وحقوقٌ مدنيةٌ، وعليهِ واجبات. فَغايتهُ حسن الحال، وحقوقهُ اجراءُ الحقّ، وواجباتهُ اقامة العدل، وكلُّ ذلكَ لا يحصل الاّ بالفضيلة في جانبهِ وفي جانب الامَّة معاً، والفضيلة غاية علم الاخلاق.

والثانية انَّ الحريَّة التي هيَ غاية الحياة السياسيَّة والكمال المدنيّ، لا تكمل ولا تحصل الاَّ بالفضيلة. فانَّ المملكة الحرَّة انْ هيَ الاّ بلادٌ تجوز فيها امورٌ كثيرة محظورة عَلَى الناس في بلدٍ غير حرّ من مثل الاجتماع، والخطابة، والكتابة، والغدوّ، والرواح، والادلاج، واطلاق الارادة في اهواءِ الانفس المتعلّقة بها بالذات، وهلمَّ جراً. فان وُجدت هذهِ الحرّية مع فساد الطباع، وسفالة النفوس، واستحكام الجهل، وانتشار الرذيلة، وضياع الفضيلة، كانت مدرجةً للخلل والفساد، وذهاب الحقوق، وقيام بعض الناس عَلَى بعضٍ يتنافسون ويتقاتلون، فيغلب القويُّ الضعيفَ. ولا يبقى من فارقٍ بين الانسان وسائر الحيوان، اذ تغلب الشهوة على الشهامة، ويستولي الشرَهُ على العفّة، ويستعلي حبُّ الذات عَلَى الحقّ، فتنقلب الحريّة استبداداً بيد ا لاقوياء، وتنوب التحزّبات عن الرأي العموميّ، فينسى الذين تولَّاهم الفساد واجباتهم الذاتيّة والوطنيّة والانسانيَّة، ويبيعون انفسهم ووطنهم وحقوق الانسان بشهوة القلب ينالونها، وحاجة في النفس يقضونها. والجملة انَّ السياسة لا تصحّ الاّ اذا بُنيت عَلَى الحريَّة، والحريَّة لا تحصل الاّ بالفضيلة، والفضيلة غاية علم الاخلاق.

تبيَّنَ بالحجّة النظريَّة والشاهد العلميّ انَّ علم السياسة متّصلٌ بعلم الاخلاق، غير انهُ لا يلزم من ذلكَ الاتّصال كون الفضيلة هيَ الغاية المقصودة

بالذات من الحكومات. فالحكم لم يكن الاَّ لحفظ الحقّ، امّا الفضيلة فهيَ واجبةٌ عَلَى الافراد. وغاية الدولة العدل، ولا عدل الاَّ مع حريّة الامّة، ولكن استعمال الحريَّة لا يخلو عن الضرر الاَّ اذا اهتدى الوطنيّ فيهِ سبيلاً مستقيماً فعرف شأْن اخيهِ، واعترف حقّ دولتهِ ومواطنيهِ، ولم ينسَ واجبات الوطن. فالسياسة من هذا الوجه محتاجةٌ الى علم الاخلاق، وان لم تكن مبنيَّةً على الفضيلة. أرأيتَ لو ذهبَتِ الامانة، وعدمت الشجاعة، وزالت الاستقامة، وضاع حبّ الوطن، فكيف تكون احوال الدولة والامَّة؟ أتوجد في اهل القضاءِ ما يغني عن النزاهة، أتحدث للحامية ما يعوّض من الاقدام، أتبدي لاهل الادارة ما ينوب عن العفاف، او تبدع للكافة ما يكون بديلاً من المحبّة الوطنيَّة؟ فان قلتَ: نقيم عَلَى اهل القضاءِ رقباء، ونجعل لذوي الادارة رؤساء، قلنا: اذا لم يكن رقباؤكَ ورؤساؤكَ من الفضلاءِ، فما هم بمصلحين، فالحاجة الى الفضيلة واقعة على كلّ حال. وان حسبتَ نظام الجند كافياً في تعويد الشجاعة، وقانون الاحكام مغنياً عن الادب الوطنيّ، فاعلم انَّ النظامَ والقوانينَ عوامل غير محرّكة، وحواجزُ غير حصينة لا تجلبُ حسنةً معدومة، ولا تدفع سيئةً في النفوسِ. وانمّا نظام الشجاعة في القلوب وقانون الوطنيَّة في الاحشاءِ، فليصلح القلوب من رام من الجند الحماية، وليطهّر النفوس من رام من الامَّة حفظ القانون فانهُ:

لا تنتهي الانفسُ عن غيِّها ما لم يكن منها لها زاجرُ

وغاية النظام في الجيش انهُ يحفظ البسالة الموجودة، ولا يقوم مقام المفقودة. واثر القانون في الامّة انهُ يكفّ عن بعض الاثم الظاهر، ولا يمنع من ارتكاب الباطن الخفيّ، فما الجند ولا الامَّة باقلّ حاجةٍ الى الفضيلة من ذوي الادارة والقضاء. فانهُ اذا ضاعت الشجاعة فمصير المملكة الاستعباد، واذا فقد حبّ المصلحة العموميَّة فمآلها الضعف، واذا عدم الاتحاد والاخاء فغايتها التفرّق، واذا أُهمل السعي فخاتمتها الفقر، واذا نُبذ الاقتصاد فمآبها الخراب، واذا ماتت العزَّة والشهامة فعاقبتها الظلم، وجميع تلكَ الفضائل داخلة في علم الاخلاق.

ومن اجل ذلكَ رأى الحكماءُ الفضلاءُ الذين نستمدّ من فيضهم هذهِ الاراءِ، ان يجعلوا البحث في السياسة تابعاً للبحث في الاخلاق فاقتفينا اثرهم في ذلكَ،

ليعلم الوطنيّ منا ما يجب عليهِ لنفسهِ ولآل بيتهِ وللحكومة والوطن. فاذا حصل من هذا العلم في ذهنهِ صورةٌ غير خادعة، فانهُ ينظر حينئذٍ الى السياسة نظر الراشد البصير واللّه وليُّ التدبير.

بطرس البستاني

خطبة في آداب العرب

(بيروت، ١٨٥٩)

أيها السادة

الموضوع اداب العرب وان شيتم فقولوا علوم العرب أو فنون العرب أو معارف العرب. ولكن قبل الشروع في الكلام على هذا الموضوع الذي ينبغي أن يكون لذيذا ومفيدا لكل من له رغبة في الوقوف مدققا على حقائق الامور، يلزمنا أن نذكر بعض قضايا نظير مقدمات له وذلك على وجه الاختصار فنقول.

أولا أن العلوم من شأنها النمو بالتدريج كالحيوان والنبات. ومع ان هذا النمو قد يكون جزئيا في عقل واحد، لا بد من اجتماع عقول كثيرة للحصول على المطلوب على أحسن منوال، بحيث تكون نتائج بحث وجهاد العقل الواحد في أمر ما ميسورة الحصول لعقل آخر أو أكثر. وهذا الاجتماع لا يتيسر الحصول عليه من دون اجتماع القبائل والشعوب وامتزاجهم معا، بحيث لا يفوت قوما فوائد قوم آخرين. وكذلك من شأن العلوم ان لا تورث خلافا للاملاك والنقود بل انما تستلزم اجتهادا شخصيا. وهي كالضيوف لا تثبت الا عند من قام بحق ضيافتها.

ثانيا ان العقل البشري انما يحصل العلوم بواسطة الحواس على سبيل التعلم والاستقراء، ومن شأنه ان لا يسع امورا متضادة في وقت واحد، ومن ثم كان لا يمكن اجتماع العلم والرذيلة. معا وبما ان العقل لا يجّد في تحصيل شيء الا لغاية ولا يحتمل مشقة الا اذا كانت لذة ما يطلبه أقوى منها، قلما تطلب العلوم لذاتها. والعقل فقد يكون في حالة السبات او الانتباه من هذا القبيل. ولا يخفى ان المناخ والعادات

الخصوصية لها تأثير شديد في العقل من هذا القبيل، وانه يوجد تفاوت في العقول من جهة الاستعداد للعلوم بين قوم وقوم كما يوجد بين الافراد. وما أشد تأثير الميل والحكم السابق في العقل من جهة تحصيل العلوم ومعرفة الحقايق.

ثالثا لا بد للعقل من وسايط اسعافية خارجة عنه لاكتساب العلوم. فمن اعظم هذه الوسايط الانتقال والسياحة من مكان الى مكان، ومطالعة الكتب ووجود الآلات التي لا يمكن الحواس التوصل الى المطلوب بدونها، والاسباب المحركة التي تنبه العقل وترغبه في ذلك والمثال والحماسة المنغرسة طبعا في الانسان. ولا يخفى ان حرية الفكر هي من اكبر المطلوبات لادراك الحقايق وتحصيل العلوم، لان الفكر المستعبد لا يمكن أن يكون فيه استعداد كما يجب للعلوم. وبما ان الخطب تحسب وقد وجدت في البلدان المتمدنة من اكبر الوسايط واحسنها لنشر المعارف بين العموم، قد تحرك البعض من الذوات المعتبرين من سكان هذه البلدة من أفرنج وأبناء عرب الى الانتظام في عمدة تعرف بعمدة الخطابات، لاجل تمكين الطلبة الراغبين من الحصول على هذه الواسطة. وباستدعاء وطلب هذه العمدة قد وقفت الان أمام سيادتكم لاجل صرف حصة من الوقت في البحث عن الموضوع المتقدم ذكره وهو آداب العرب فأقول.

اننا كثيرا ما نسمع ابناء العرب يتباهون متفاخرين بكون اجدادهم الاقدمين هم الذين أنعموا على العالم بالعلوم والفنون مع أن الاكثرين منهم لم يتيسر لهم الوقوف على الحقيقة. ونحن شديدو الاعتقاد بصحة قول بعض الافاضل:

لا تقل اصلي وفصلي أبدا انما اصل الفتى ما قد حصل

وبان وصول أجدادنا الى أعلى طبقة من العلوم لا يجعلنا علماء ولا يوجب لنا حق الافتخار، اذا لم نكن نحن أنفسنا كذلك. فقد رأينا ان نذكر بعض قضايا تاريخية من هذا القبيل يتبين منها مقدار جهاد المتقدمين ودرجة فضلهم في هذا الامر، ويستعين بها المتأخرون من ابناء هذا الزمان على الوقوف على الحقيقة، وعسى أن تكون وسيلة لحثهم وترغيبهم في اقتفاء اثار اسلافهم. وقد قسمنا خطابنا هذا الى ثلاثة أقسام وهي الآتية:

القسم الاول في حالة العلوم بين العرب قبل ظهور الاسلام

ان العرب قبل ظهور الاسلام، أي في أيام الجاهلية، كانوا قوما أميين لا يعرفون القراءة ولا الكتابة الا القليل منهم. والعلوم التي كانوا يتفاخرون بها، فهي علم لسانهم وأحكام لغتهم ونظم الاشعار وتأليف الخطب. وكان لهم مع هذا معرفة بأوقات مطالع النجوم ومغاربها وعلم بانواء الكواكب وأمطارها، على حسب ما أدركوه بفرط العناية وطول التجربة، لاحتياجهم الى معرفة ذلك في أسباب المعيشة لا على طريق تعلم الحقايق. ومع ان الله لم يمنحهم شيئا من علم الفلسفة ولا هيأ طبايعهم للعناية به، كانوا في أعلى طبقة من نباهة الفكر وفصاحة اللسان وسرعة الخاطر، حتى انهم كانوا يأتون ارتجالا بما لا يقدر عليه غيرهم بعد التروية والاستعداد. والذي ساعدهم على ذلك شدة محبتهم للغزو والغارات والمفاخرة في الكلام نظما ونثرا، مع حسن البلاد التي قطنوها. وقد كانوا اذ ذاك أهل مدر وهم سكان المدن والقرى، وكانوا يحاولون المعيشة من الزرع والنخيل والماشية والضرب في الارض للتجارة، وأهل وبر وهم سكان الصحارى، وكانوا يعيشون من ألبان الابل ولحومها منتجعين لمنابت الكلأ مرتادين لمواقع القطر، فيخيمون هنالك ما ساعدهم الخصب وأمكنهم الرعي، ثم يتوجهون من هناك في طلب العشب وابتغاء المياه فلا يزالون في حل وترحال كما قال بعضهم عن ناقته:

تقول اذا ذرأت لها وضبني اهذا دينه ابدا وديني
اكل الدهر. حل وارتحال اما يبقى علي ولا يقيني

وكان ذلك دأبهم زمان الصيف والربيع، فاذا جاء الشتاء واقشعرت الارض وانكمشوا الى ارياف العراق وامارات الشام، فتشوا هناك مقاسين جهد الزمن ومصطبرين على بؤس العيش.

قيل وكان العرب في تلك الايام يجتمعون كل سنة في سوقي مكة وعكاظ يقيمون هناك شهرا، وقيل عشرين يوما، يتبايعون ويتناشدون الاشعار ويتفاخرون فيها. وكانوا اذا انتهوا من ذلك يكتبون اشعار الفئة الظافرة بأحرف ذهبية على نسيج من الحرير المصري ويعلقون ذلك على الحجر الاسود في الكعبة. ومن ثم سميت تلك الاشعار بالمذهبات والمعلقات. ومما وصل الينا من أشعارهم المعلقات السبع

المشهورة، وهي أشهرها. ولم يزل ذلك دأب العرب حتى ظهر الاسلام في أوايل القرن السابع للمسيح، فآمن قوم منهم وحدثت بين من آمن ومن لم يؤمن حروب ومنازعات كثيرة لا محل لذكرها هنا. والتاريخ لا يساعدنا كثيرا على الوقوف جليا على حقيقة حالهم من هذا القبيل، لتقادم عهدهم وعدم اعتنايهم في هذا الفن اللطيف.

القسم الثاني في حالة العلوم بين العرب بعد ظهور الاسلام

قال القاضي صاعد بن أحمد الاندلسي ان العرب في صدر الاسلام لم تعتن بشيء من العلوم الا بلغتها ومعرفة أحكام شريعتها، حاشا صناعة الطبّ فانها كانت موجودة عند أفراد منهم غير منكورة عند جماهيرهم لحاجة الناس طرأ اليها. ولا يخفى ان اشتغال العرب في تلك الايام بالحروب وفتح الاقاليم والبلدان، وشدة ميلهم الى الغزو والغارات وفرط عنايتهم في توسيع دايرة حكمهم، الهتهم عن الالتفات الى أمر الآداب والعلوم. قيل انه لما فتح عمرو بن العاص مدينة الاسكندرية سنة ٦٤٠ للمسيح في خلافة عمر بن الخطاب، وذلك بعد محاصرتها مدة مستطيلة تقدم اليه يحيى الاسكندري اليعقوبي المعروف بالنحوي وقال له يوما، بعد ملازمته اياه وتقربه اليه: انك قد أحطت بحواصل الاسكندرية وختمت على كل الاصناف الموجودة بها. فما لك به انتفاع لا اعارضك فيه وما لا انتفاع لك به فنحن أولى به. فقال له عمرو وما الذي نحتاج اليه؟ قال كتب الحكمة التي في الخزاين الملوكية. فقال له عمرو لا يمكنني أن أمن بها الا بعد استئذان أمير المؤمنين عمر بن الخطاب. وكتب عمرو الى عمر وعرفه قول يحيى، فورد عليه كتاب عمر يقول فيه: وأما الكتب التي ذكرتها فان كان فيها ما يوافق كتاب الله فلا حاجة اليه فتقدم باعدامها. فلما وصله كتاب أمر المؤمنين شرع في تفريقها على حمامات الاسكندرية واحراقها في مواقدها فاستوقدت بها مدة طويلة. قيل وكان عدد كتبها اربعماية ألف كتاب. قال أحد المؤرخين عند روايته هذه القصة: فاسمع ما جرى واعجب. واذا صح ان هذه الخزانة المسماة بتحف خزانة سرابيون كانت تشتمل على كتب علوم الهند ومصر واليونان، كان احراقها خسارة عظيمة لا يمكن تعويضها. ولا بد من ان العرب

عندما استفاقوا من غفلة الجهل والغباوة بعد تلك الحادثة بقليل، يكونون قد شاركوا بقية العالم في حاسيّات الحزن والاسف على فقد هذه الخزنة المعتبرة التي بذل البطليموسية والقياصرة اموالا جسيمة في جمعها. وذلك برهان على صحة ما ذكرناه من كلام القاضي المذكور، من أن العرب في صدر الاسلام لم تعتن بشيء من العلوم وانهم لم يكونوا يعتبرون شيئا من الكتب الا القرآن. ولكن نفورهم من الامور العلمية كان يتناقص بالتدريج، بقدر امتداد ديانتهم وملكهم. ولا ريب ان امتلاكهم للبلدان السعيدة التي كانت مقراً للذوق والرونق القديم ولدت فيهم روح لطف وتمدن. فكان تقدمهم في هذا الامر سريعا وعجيبا، كما كان في ميادين الحرب. ولما كان الجهل والتبربر مستولیین بسطوة شديدة على كل قسم من البلدان الافرنجية، وذلك بسبب الحروب الثايرة والمنازعات المتمكنة بين ملوكها ورعاياها، بحيث لم يبق للعلوم والاداب سوق ولا محام، وجدت العلوم والفنون في مدارس العرب ملجأ تستقل فيه مرتاعة من غدر تلك الازمان وغباوة تلك الاجيال المظلمة. ومع ان آداب اليونان اقتضى لها أتعاب متوالية مدة ثمانماية سنة حتى وصلت الى ما وصلت اليه في أيام باركليس، نرى ان رغبة العرب ونشاطهم في اكتساب العلوم ونجاحها كانا شديدين بهذا المقدار، حتى انه لم يمض الا ماية سنة أو اكثر قليلا بين أعمق توحشهم وبربريتهم وبين امتداد العلوم وانتشارها في ممالكهم المتّسعة. فان عمر بن الخطاب أمر باحراق مكتبة الاسكندرية سنة ٦٤١ للمسيح وسنة ٧٥٠ ارتقى العباسيون المحامون عن العلوم الى تخت السلطنة. وذلك من أغرب وأعجب الحوادث التاريخية، حتى ان أوروبا نفسها صارت مديونة لمخالفي ديانتها وحريتها بأثمن مثالاتها في العلوم والفنون.

فهذه كانت حالة العرب في الدولة الاموية. وفي ايام هؤلاء الخلفاء كانت حكمة اليونان قد أحدثت شيئا من التأثير في عقول العرب، ولكن جيل العلوم العربية الذهبي لم يبتدىء في الشرق الا بعد قسمة المملكة الاسلامية وقيام بغداد. وذلك عندما تبوأ الخلفاء بنو العباس تخت السلطنة العربية سنة ٧٥٠ كما تقدم، فحينئذ ثابت الهمم من غفلتها وهبت الفطن من ميتتها، فكان أول من اعتنى منهم بالعلوم الخليفة الثاني ابو جعفر المنصور باني مدينة بغداد المشهورة بالفتوحات العظيمة. وكان مع براعته في الفقه كلفا في علم الفلسفة، وعلى الخصوص في علم

النجوم. قيل وكان المنصور في أول أمره أدركه ضعف في معدته وسوء استمراء وقلة شهوة وكان كلما عالجه الاطباء ازداد مرضه، فقيل له عن جيورجيوس بن بختيشوع النيسابوري انه أفضل الاطباء فاستحضره الى بغداد، فأخذ الطبيب المذكور يتلطف به ويعالجه حتى برىء من مرضه وفرح به فرحا شديدا. وكان قد أحضر معه تلميذه عيسى بن شهلاتا وأقام عند المنصور حتى مرض. ولما أشتد مرضه طلب الانصراف الى بلده فقال له أمير المؤمنين: انني منذ رأيتك وجدت راحة من الامراض فقال أنا أخلف بين يدي أمير المؤمنين عيسى تلميذي فهو ماهر، فأمر له بعشرة آلاف دينار واذن له بالانصراف وأمر باحضار عيسى بن شهلاتا، فلما مثل بين يديه سأله عن أشياء فوجده ماهرا فاتخذه طبيبا. فصارت العرب بهذا الاتفاق مديونة لبختيشوع الطبيب اليوناني المذكور في دخول صناعة الطب الشريفة بينهم.

وكان لهرون الرشيد شهرة عظيمة في الرغبة والهمة والنشاط في احياء العلوم والاداب ونشرها في مملكته المتسعة. وكان هو نفسه ماهرا في الشعر والموسيقى ومغرما بهذين الفنين المستظرفين. وقد كتب في أيامه تصانيف كثيرة في علوم المملكة الاسلامية. وقد جمع في بلاطه جمعا غفيرا من أكابر وفحول العلماء فكان أقرب الناس منه وأحبهم اليه العلماء. فكان يحسن مثواهم ويجزل عطاءهم ويرفع منزلتهم. فأضحت العرب مديونين كثيرا له في أمر تقدمهم السريع في الاداب لانه سن شريعة انه حيثما بني جامع في مملكته يبني بجانبه مدرسة للاداب. وكان كلما سافر الى مكان أو قصد الحج يستصحب معه ماية من علماء زمانه. وكان يعتبر العلم اينما وجد والعلماء مهما كان مذهبهم فلم يكن يزدري بمعرفة من يخالفه في أمر المذهب. فان ريس مدارسه وأول مدير للعلوم في المدارس العالية في مملكته كان رجلا نصرانيا نسطوريا دمشقيا اسمه يوحنا بن ماسويه. وقد أقتدى بمثاله هذا الذي يدل على وجودة عقله وكرم أخلاقه خلفاؤه. وهكذا لم يمض الا قليل حتى امتدت الاداب التي كانت تعلم في العاصمة منتشرة الى أقصاء الخلافة.

ولكن اوغسطوس الاداب العربية هو الخليفة عبدالله المأمون بن هارون الرشيد. فانه لما أفضت الخلافة اليه، تمم ما بدأ به جده المنصور فأقبل على طلب العلم في مواضعه. وكان منذ نعومة أظفاره مولعا بالمطالعة والدرس وقد أتخذ في حياة والده صحابة له من مشاهير علماء اليونان والعجم والكلدان، ولما تبوأ تخت السلطنة

لم تلهه مهماتها وعظمتها عن الاعتناء بالعلوم والقيام بحقها وحق أربابها. فكانت الشعراء والفلاسفة والمهندسون تتوارد اليه الى بغداد من كل بلاد وملة. وقد أمر سفراءه ونوابه في أرمينية وسورية ومصر ان يجمعوا ما يمكن وجوده فيها من الكتب الاكثر اعتبارا وبعثوا بها اليه. فكانت ذخاير آداب الاقاليم التي تغلب عليها تجمع بكل اعتناء وتوضع أمام عرشه كأعظم جزية وأفخر التحف والهدايا عنده. فكنت ترى مئات من الجمال داخلة بغداد حاملة كتبا من آداب اليونانيين والعبرانيين والعجم. وقد داخل ملوك الروم وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلسفة فبعثوا اليه منها ما حضرهم، فاستجاد لها مهرة التراجمة وكلفهم احكام ترجمتها فترجمت له على غاية ما أمكن، ثم حرض الناس على قراءتها ورغبهم في تعليمها. وهكذا كان بلاطه ببغداد مؤلفا من المعلمين والشراح والمترجمين، فكانت بغداد مدرسة علمية كما كانت عاصمة مملكة. وكان يخلو بالحكماء ويأنس بمناظرتهم ويلتذ بمذاكرتهم، علما منه بأن اهل العلم هم صفوة الله من خلقه ونخبته من عباده، قد صرفوا عنايتهم الى نيل فضايل النفس الناطقة وزهدوا في ما يرغب فيه اهل الصين والترك ومن نزع منزعهم من التنافس في دقة الصنايع العملية، والتباهي بأخلاق النفس الغضبية، والتفاخر بالقوى الشهوانية اذ علموا ان البهايم تشاركهم فيها وتفضلهم في كثير منها. ولهذا السبب كان أهل العلم مصابيح الدجى وسادة البشر توحش الدنيا لفقدهم. قيل ان المأمون اذ كان يعلم بوجود خزاين متسعة من التصانيف العلمية في مكتبة القسطنطينية، فلما عقد الصلح مع ميخائيل الثالث ملك الروم جعل أحد شروط الصلح والمعاهدة ان الملك ميخائيل يبعث اليه مجموعا من التصانيف المعتبرة النادرة الوجود الموجودة في المكتبة المذكورة. وما صدف أن وصل ذلك اليه حتى أمر أحذق علماء بلاطه بترجمته الى لغته العربية المشرفة. قيل وبعد تتميم ترجمة تلك الكتب المعتبرة، فبغيرة مفرطة على شرف لغته، أمر باحراق النسخ الاصلية. وفي أيام المأمون أنشئت مدارس كثيرة كلية في بغداد والبصرة وأماكن أخرى وجمعت مكاتب شتى في مواضع مختلفة. قيل ان المأمون عرض مبلغا وافراً على ملك الروم ووعده بالصلح الدايم والمصادقة اذا بعث اليه بليو الفيلسوف اليوناني الشهير.

ومن الخلفاء الذين حاموا عن العلم والعلماء وصرفوا الهمة في اكتساب الاداب وأتقانها الواثق. وكان ماهرا في فني الشعر والموسيقى، وكان له ميل زايد الى

التنجيم. قيل انه لما اشتد مرضه احضر المنجمين فنظروا في مولده فقدروا له انه يعيش خمسين سنة مستأنفة من ذلك اليوم، الا انه لم يعش بعد قولهم الا عشرة أيام. واخر خليفة القى اخر نور على أبناء بلاده هو المستنصر، فانه زين بغداد بمدرسة عظيمة سماها بالمستنصرية. قيل ولم يكن في الممالك الاسلامية نظير لتلك المدرسة في صورتها وآلاتها واتساعها وزخرفها وكثرة فقهائها واوقافها، وقد رتب فيها جمعا غفيرا من المدرسين والفقهاء وبنى لهم داخل المدرسة حماما خاصا، ورتب للفقهاء طبيبا خاصا يفتقدهم كل يوم وأقام لهم من المشاهرات والخبز والطعام ما يكفيهم ويفضل عنهم.

هذا وان كثيراً من الوزراء والنواب حذوا حذو ملوكهم في تقوية العلوم وامتدادها في الاماكن البعيدة عن العاصمة. فان مصر مثلا بقيت أجيالا كثيرة مزينة بالعلم والعلماء، حتى كنت ترى فيها مدارس للعلوم في كل مدينة وبلدة وقرية. قيل ان أحمد بن طولون نايب مصر كان يوزع كل شهر على مشايخ بلاده الف دينار، وكان يرسل الى بغداد لاجل التوزيع على علمائها وفقرائها نحو ٢٢٠٠٠٠٠ دينار. وكانت فوايد التعليم في هذه المدينة تمتد في أوقات مختلفة الى ستة آلاف تلميذ من كل رتبة، من ابن الشريف الى ابن الصناعي. وحسن مدارسها يظهر من كثرة عدد الشعراء والمؤرخين والاطباء والمنجمين الذين خرجوا منها. فقد كانت تنشأ مدارس صغيرة وكبيرة ومكاتب في كل بلدة. والبصرة والكوفة كادتا تساويان العاصمة نفسها في الشهرة، نظراً الى عدد المعلمين المشهورين الذين خرجوا منها وكثرة التصانيف المعتبرة التي ألفها علماؤها. وكذلك دمشق وحلب وبلخ وأصفهان وسمرقند كان بها كثير من المدارس والمكاتب المعتبرة، وقد خرج منها جمع غفير من فحول العلماء المدققين الذين لا يسعنا الوقت لذكرهم. ولا ينبغي ان نغفل عن ذكر القيروان وفاس ومراكش من أعمال المغرب، التي كانت مزينة بمدارس سامية ومكاتب معتبرة لاجل تعليم المغاربة، الذين كانوا قديما ولم يزالوا الى الآن في أعلى طبقة من الحذق والنباهة. وبواسطة مدارسة المغاربة ومكاتبهم المشهورة قد حفظ للغيرة الافرنجية في القرون المتأخرة ذخاير ثمينة وكنوز فاخرة من العلوم والفنون.

غير ان البلاد التي تلألأت فيها الاداب العربية باكثر لمعان واشراق وبقيت فيها مدة طويلة، بعد أن درست في البلدان المشرقية، هي بلاد اسبانيا. فان كردوفا

وسيفيلي وغرنادا كانت تفاخر احداها الاخرى في عظمة مدارسها ومكاتبها. وقد كان في مدينة كردوفا وحدها نحو ماية وسبعين رجلا من فحول العلماء من أهاليها. وكان فيها مكتبة عظيمة تحتوي على نحو أربعماية ألف كتاب. وكان في حوزة المتوكل الذي تسلم زمام الحكومة في الجيل الثاني عشر مكتبة معتبرة تحتوي على كتب نفيسة كان منها ماية وعشرون مؤلفا في الالهيات والتاريخ والفلسفة، ولم تزل نسخ منها محفوظة الى الان في مكاتب أوروبا المعتبرة. وكان في مملكة الاندلس وحدها سبعون مكتبة وسبع عشرة مدرسة كلية.

فمما تقدم بيانه يتضح لنا شدة حرص العرب في تلك الايام على اكتساب العلوم والاداب واجتهادهم في نموها وانتشارها. واذا حققنا النظر في ما وصل الينا من فضلات علومهم وآثار جهادهم نرى أنهم وان يكونوا قد أخذوا علوما وفنونا كثيرة عن اليونان والعجم والكلدان بواسطة الترجمة والاقتباس، لا يمكن ان يسلم بأنهم انما كانوا متقلدين لا مخترعين، كما يزعم بعضهم. لاننا نرى أن نفس العلوم التي سبقت الاشارة الى أنهم ترجموها من لغات أجنبية قد أخترعوا فيها وزادوا عليها أمورا كثيرة جدا. فان فن الطب مثلا الذي وجد قبل أنتباه العرب الى العلوم بأجيال كثيرة وينسب اختراعه الى ابقراط اليوناني وتوسيعه الى جالينوس، كان لم يزل ناقصا حتى كمله أبن سينا، بعد أن كان الرازي قد جمع أبوابه المتفرقة في كتاب سماه بالحاوي. وصناعة الكيميا، فانها كانت قبل العرب فنا قد سرت اليه الاوهام الفاسدة وداخلته الشعبذيات الفاسدة فأخذته العرب واخترعت فيه أموراً كثيرة حقيقية وأدخلته في علم الطب، مع انه كان قبل ايامهم من أبواب السحر يستخدم لاجل تحويل المعادن الى ذهب بواسطة حجر الفلاسفة الذي كان الاقدمون يظنون انه ذو خاصية لسحر الارواح الخبيثة وشفاء الامراض واطالة الحياة الى ما شاء الله. وهكذا القول في أكثر العلوم الاخر التي أخذتها العرب عن الاجانب. وأما العلوم التي لا يشك في كونها من اختراعات العرب فهي كثيرة، يحتاج الى وقت مستطيل لتعداد مفرداتها وتصانيفها. فاننا اذا أمعنا النظر في العلوم المتعلقة باللغة العربية، التي كانت قبل الاسلام لغة عديمة الضوابط والقوانين ومتفرقة على ألسنة قوم لم يكن لهم التفات الى العلوم والفنون ولا حظ في صناعة الحروف والتاليف، نرى أن العرب قد صرفوا الهمة في ايجادها. فوضعوا لهذه اللغة العجيبة ضوابط وقوانين لاجل

صيانتها من الفساد، ورتبوا لها كتب لغة مشهورة قد جمعوها عن ألسنة العرب لاجل حفظها وجعلوا لها فنونا كثيرة مستظرفة، كالمعاني والبيان والبديع والعروض وهلم جرا، لاجل تهذيبها وتحسينها. وكذلك الاشعار التي وجد عند العرب منها أكثر مما وجد عند باقي شعوب العالم جميعا، لم تكن الا من نتائج اجتهادهم وجودة قريحتهم. ومن الغريب أنه مع وجود أشعار هوميروس وورجيليوس وغيرهما من شعراء اليونان واللاتينيين المشهورين لا يوجد في أشعار العرب شيء مقتبس منها. وقد ألفوا كتبا شتى في علم الفلك والتاريخ ورسم الارض والفلسفة والالهيات والطبيعيات والحساب والجبر والمساحة والخطب والزراعة والنباتات والموسيقى والفقه، وبين ذلك فنون قد تعللوا بها كالكهانة والعرافة وضرب الرمل وزجر الطير وقيافة الاثر والسحر والطوالع ونحو ذلك، وقد كثرت في جميع ذلك تصانيفهم ومحاوراتهم كما يتضح لمن وقف على فهرست التآليف العربية التي بقيت مع مرور الايام وتقلب الازمان محفوظة لتكون دستورا ومنخسا للمتأخرين. قيل انه يوجد في مكتبة باربز الملكية أكثر من مايتي مؤلف في صناعة النحو وحده. وممن كان فرد زمانه في فنه ابو بكر الصديق في النسب وابن ابي طالب في القضاء وابن كسب في القِراءة وابن ثابت في الفرايض وابن عياش في التفسير ووهب في القصص وابن سيرين في التعبير وابو حنيفة في الفقه ومقاتل في التأويل والخليل في العروض والمتنبي في الشعر والاشعري في الكلام والحريري في المقامات والرازي في الطب وابن حنبل في السنة وابو معشر في النجوم وابن نباتة في الخطب والقاضي الفاضل في الانشاء والاصمعي في النوادر وابن سينا في الفلسفة وابن جابر في الكيميا وأبو الفدا في التاريخ والفارابي في الطبيعيات والادريسي في الجغرافيا والغزالي في الالهيات وغيرهم في غيرها. هذا ولا ينبغي ان ننسى اخوتنا الاعجام الذين تعلموا لغتنا العربية وزينوها بتصانيفهم المدققة. ومع ان الافرنج قد أخذوا تلالا لا بل جبالا من الكتب العربية مما لم يبق له عين ولا أثر عند العرب، نرى ان التصانيف التي أبقتها لنا صروف الايام هي وحدها كافية لان تبرهن لمن وقف عليها الامور الآتية وهي:

أولا: جودة العقل العربي وحسن استعداده لتحصيل العلوم، ولاسيما ثلاثة أنواع منها، وهي العلوم الطبيعية والعلوم الطبيعية والعلوم الرياضية والعلوم اللغوية، حتى انه لا يوجد في العالم قوم يقدرون ان يفوقوا العرب حتى لا نقول ان

يدركوا طبقاتهم فيها.

ثانيا: ثبات العرب وتجلدهم في مقاساة المشقات والمصاعب المقترنة طبعا بتحصيل العلوم، وذلك لدى وجود الاسباب المحركة اليها. ويزيد ذلك وضوحا اذا اعتبرنا قلة الوسايط وضعفها في تلك الايام. فان البخار والسيال الكهربائي كانا حينئذ غير خاضعين للانسان، وكانت المطبعة التي تحسب من أكبر قوات العالم والنظارة المكبرة التي قلبت كثيراً من مبادىء الاولين من أساساتها لم تزل مستورة تحت ظل الغوامض. وكانوا مع فقد صناعة الطبع يلتزمون أن يوجدوا كل ما أوجدوه من هذا القبيل بواسطة رأس قناة صغير الجرم ضعيف العزم. وكذلك قوة الانثى التي هي أكبر قوة في الدنيا كانت في تلك الاعصار محصورة في لجج بحار الجهل العميق والغباوة الشديدة. وكثيراً ما كانت هذه القوة تستخدم لاجل الضرب على رأس العلم في نعومة أظفاره. وعدم تحزب هذه القوة للعلم والعلماء كان من أكبر الاسباب لفقد العرب العلوم بهذا المقدار من السرعة.

ثالثا: فضل العرب على العالم في هذا الامر وذلك من أوجه عديدة. منها انه فيما كانت العلوم والاداب في خطر الفقد والتلاشي بسبب الحروب والمنازعات والفتن الاهلية في العالم الغربي، وجدت لنفسها في مدارس العرب ملجأ تأوي اليه فحافظ العرب على الحلقة المتوسطة من سلسلة العلوم التي تربط العلوم القديمة بالعلوم الجديدة. ولولا وجود هذه الحلقة لكنت ترى خلاء متسعا بين العلوم القديمة والحديثة لم يكن سبيل الى ملئه. ومنها انه فيما كانت أوروبا غايصة في لجج الجهل والغباوة في أجيالها المظلمة، فتح العرب مدارسهم لقبول شبان الافرنج عندما استفاقوا من غفلتهم ووصلت العلوم تحت ظل وحماية الهلال الاسلامي الى حدود بلادهم. وهناك ناولتهم الاسلام باليد اليسرى اضعاف ما كانوا قد تناولوه منهم منذ نحو خمسماية سنة باليد اليمنى. وهكذا شربت شبان فرانسا وايطاليا وجرمانيا وانكلترا في مدارس اسبانيا من ينابيع آداب العرب المتدفقة. وفي سالرنو ومنتبلر، وقفت تلاميذ النصارى المتواردة الى هناك من جميع أقسام أوروبا لاجل تعلم الطب على تصانيف أبقراط وجالينوس، حتى أن اليهود واليونان لم يأنفوا من تعلم صناعة الشفاء من العرب. ومن ذلك أن العرب هم الذين بواسطة قدوتهم وحسن صنايعهم نبهوا الافرنج في أجيالهم المظلمة من سباتهم الثقيل الى طلب العلوم

والصنايع. وذلك يسلم به الافرنج أنفسهم ولا ينكرونه.

رابعا: فضل اللغة العربية وطواعيتها في قبول العلوم من دون احتياج الى استخدام لغات أجنبية، الا في ما ندر. وبما أن هذه اللغة من ألسنة العرب، فلأجل شدة اهتمامهم وحرصهم على حفظها كاملة من دون أن يفقد منها شيء، جمعوا كل ما وجدوه من موادها بين العرب الذين كان لكل قبيلة منهم لغة خاصة واصطلاحات جارية عندها دون غيرها. والبعض يحسبون ان كثرة المرادفات في العربية غنى لها، والحال ان ذلك لا يجب ان يحسب غنى، لانه لا يفيد زيادة في المعاني التي هي المقصود الاصلي من اللغات. واللغة التي يوجد فيها ألفاظ كثيرة لمعنى واحد، مع أنه يوجد معان كثيرة لا يوجد لها فيها ألفاظ للتعبير بها عنها، هي في الحقيقة فقيرة لا غنية وأهلها فقراء لا أغنياء. ويتضح مقصودنا في ما تقدم مما يأتي.

قيل: مر ذات يوم أبو علقمة ببعض طرق البصرة وهاجت به مرة فوثب، عليه قوم يعصرون أبهامه ويؤذنون في أذنه فأفلت منهم وقال: ما بالكم تكأكأتم علي تكأكؤكم على ذي جنة أفرنقعوا عني (أي ما بالكم اجتمعتم علي اجتماعكم على مجنون: أعتزلوا عني) فقال بعضهم: دعوه فان جنيته تتكلم بالهندية.

قيل ان أعرابيا اصطاد يوماً سنورا ولم يعلم ما هو فلقيه رجل فقال: ما هذا السنور؟ ثم لقيه آخر فقال: ما هذا القط؟ ثم لقيه آخر فقال: ما هذا الهر ثم لقيه آخر فقال ما هذا الضيون ثم لقيه آخر فقال ما هذا الخيدع ثم لقيه آخر فقال ما هذا الخيطل؟ ثم لقيه آخر فقال: ما هذا الدم ولو لقيه آخر في هذه الايام لقال: ما هذا البسين؟ فقال الاعرابي في نفسه أحمله الى السوق وأبيعه فسيجعل الله لي فيه مالا كثيرا. فلما أتى السوق قيل: له بكم هذا؟ قال بمايتي دينار، فقيل له: انما يساوي نصف درهم، فاحتمى الاعرابي غضبا ورمى به الى الارض وقال: تبا له ما أكثر اسماءه وأقل ثمنه.

وبما ان العرب كانوا يكرمون الابل ويعظموها لانهم كانوا يكتسون بوبرها ويغتذون بلحومها ولبنها، وكانت هي تقوم بكامل خدمتهم الارتحالية بمنزلة عربات برية أو مراكب بحرية، ترى لغتهم مشحونة من الالفاظ المتعلقة بهذا الحيوان الهايل الجسم العظيم القدر. فلا يوجد عضو للناقة الا وله اسم خاص، ولا توجد لها حالة أو معنى، الا وقد أوجدوا لها كلمة تدل عليها، حتى صرنا اذا راجعنا قاموس العربية

نجد فيه الوفا من الكلمات التي تنبعث منها رايحة النوق والجمال، ويمكننا أن نقول على سبيل المبالغة انه يوجد في اللغة العربية عبارات للناقة تكاد تساوي وبرها عددا. فما هي الفايدة للحضر من هذه العبارات مع استغنايهم بالعربات عن خدمة الابل، وبقرقعة دواليب المراكب النارية عن عجيجها وبرايحة الفحم الحجري عن رايحتها. فهنا محل واسع للاصلاح ونقل ما يمكن نقله من تلك العبارات البدوية الى موضوعات حضرية، يضطر الى وسايط التعبير عنها كل من القاه الدهر في وسط جماعة متمدنة.

هذا وان حالة العلوم المتعلقة باللغة العربية، كالصرف والنحو مثلا، ليست بأقل احتياجا من اللغة نفسها الى الاصلاح من هذا القبيل. فانها في حالتها الحاضرة لا توافق الذين يقصدون العلوم طلبا لنوال ما يترتب عليها من أمر المعيشة. وذلك لان كامل حياتهم بالكد يكفي لتحصيلها على حقها. وهذا من جملة الاسباب التي تجعل أهلها يهملونها بالكلية او يتخذون لغة أو لغات أجنبية ضراير لها. وهل يليق بالانسان الذي انما جعلت له اللغة واسطة وبابا للعلوم أن يجعلها غاية ويصرف حياته كلها واقفا امام ذلك الباب يتفرج على نقشه وزخرفه الخارجي، مع ايقانه بانه يوجد وراءه تحف قديمة وحديثة تسلب القلب وتخلب الالباب. وصاحب العقل السليم لا يسعه الجهل بأن منهج الاقدمين في وضع قواعد هذه اللغة ونظامها وادخالهم بين تلك القواعد أبوابا من كل العلوم والفنون وتعليلاتهم المستطيلة التي يحسبها البعض منزلة، مع أنها ليست الا مناسبات حصلت بعد الوقوع، تلهي ابناء هذا الزمان عن الالتفات الى الامور الحقيقية، وتشغل وقتهم عن الوصول الى الفنون المفيدة. ولا شك ان ذلك هو من جملة الاسباب التي أوجبت فقد العلوم من بين العرب. ومما لا ريب فيه انه يجب وضع قاموس اللغة العربية والعلوم المختصة بها بالذات في قالب اللغة هي من أقوى الوسايط لوجود الاداب وانتشارها بين أهلها، لا بأس اذا توسعنا قليلا في الكلام على اللغة العربية وما يتعلق بها على وجه الاستطراد فنقول:

لا سبيل الى الشك بأن اللغة العربية هي من أقدم لغات العالم وأكملها واشرفها، ولولا الخوف من ان تطلب مني البيّنة، لكنت ادعي لها بأنها هي اللغة التي أنزلت على قلب ابينا آدم في الفردوس الارضي. وأقل ما أرغب ان أدعي لها به هو

أنها مع اختيها، وهما اللغة السريانية واللغة العبرانية، اغصان متفرعة أو فضلات بلية من تلك اللغة الآدمية المنزلة. والباين من تاريخ هذه اللغة ان الله قد حفظها بنوع عجيب لغايات لا تدرك من تقلبات الايام وصروف الدهر. ومع أن أصحاب هذه اللغة وصلوا الى أحط درجة من الجهل والبربرية بقيت اللغة محفوظة عندهم بواسطة التقليد والنقل مصونة من الفساد والتشعب الى لغات شتى، بخلاف لغات أوروبا. وبعد أن خضعت لسلطان القلم الاسلامي صار بذل العناية وصرف الهمة باختراع وسايط قوية لحفظها سالمة صحيحة. واتساع قاموسها وغناها في الالفاظ والمعاني يجعلانها في الرتبة الاولى من اللغات حية كانت أو ميتة. وكثرة عدد المتكلمين بهذه اللغة وكون الاراضي والاقاليم والبلدان التي هي منتشرة فيها من أوسع وأحسن ما يوجد لاي لغة كانت يجعلان مستقبلها أهم وأعظم من باقي اللغات في العالم، واعتبار أهلها لها واحترامهم لقدميتها وفضلها صيراها غير قابلة للتغيير كعادات أهلها. ومع ما نراه من شدة ميل أبناء العرب، ولاسيما في هذه الايام، الى اللغات الاجنبية وعدم التفاتهم الى لغتهم الشريفة لا نخشى عليها من حوادث الدهر. لان ذلك وقتي ناتج عن أسباب توجب زهدا في اللغة العربية ورغبة في اللغات الافرنجية. وهذه الاسباب، سلبية كانت أم ايجابية، لا بد من زوالها وبذلك يزول ما تسبب عنها. وما دام القرآن من الجهة الواحدة، والكتب العربية في فنون مختلفة من الجهة الاخرى، مظللة على هذه اللغة يغلب الظن بأنها تثبت غير منحصرة في دايرتها الحالية، وهي الهند وجزيرة العرب وشمالي أفريقية، بل ستمتد شرقا وغربا وجنوبا وشمالا بين أقوام آخرين ممن يقرون لها بالفضل وان كانوا لا يستطيعون التكلم بها.
ومع أننا نرى العجم والتتر والافرنج من الجهة الواحدة آخذين في توسيع دايرة لغاتهم وأدخالها بين العرب، والمتفرنجين من الجهة الاخرى آخذين في أفساد واماتة لغة أمهم بواسطة ابدالهم كلماتها المانوسة بكلمات أجنبية نافرة لا تليق للغة العربية، كما ان ملبوس أهلها لا يليق للعرب لا بد من قيام أناس من أبناء العرب الغيورين على لغتهم يسقون مقدارا كافيا من الافيون للكومسيون والسيكورته وسكوزي وأفندم وما ضاهاها، فيغمى عليها بحيث لا يبقى أمل في صحوها ويضعون قنينة من روح النشادر امام أنف العمالة والضمانة، ولا تواخذني ويا سيدي وهلم جرا من الكلمات العربية التي تدل على المعاني المدلول عليها بالالفاظ

المذكورة فتستفيق من سباتها. وبهذه الوسيلة يزول الفساد الطاري على اللغة العربية والذوق العربي من هذا القبيل. على انه كما ان الناس تحتاج الى الناس كذلك اللغات تحتاج الى غيرها، ولكن يجب الاقتصاد على ما لا وجود له في اصل تلك اللغة مما يزيدها قوة وحسنا لا تنافرا وثقلا.

هذا ولا ينبغي ان نغفل عن تلك الكلمات النافرة الميتة الموجودة في قواميس اللغة العربية مما لا فايدة منه للعرب، الا التثقيل على الذهن العربي والقلم الشرقي. فهذه الكلمات يجب الحاقها بالكلمات الاجنبية المار ذكرها أو استخدامها لمعان او مواد جديدة لم يصل اليها العقل العربي ولا الصناعة العربية، أو أبدالها بكلمات من اللغة الدارجة مما يجعل له الاستعمال قوة لا يمكن تحصيلها بغيره.

ومما لا يشك به ان منبع الكلمات المترادفة الكثيرة الوجود في اللغة العربية المكتتبة هو اختلاف القبايل التي تكلمت بهذه اللغة. ولا يصدق ان بني قريش اصحاب اللغة الفصحى كان عندهم خمسماية اسم للاسد. والظاهر ان الذين جمعوا متفرقات يجعل تحصيلها في ظرف سنة ميسورا لاهلها الذين نباهتهم في اكتساب اللغات الغريبة في المدة المذكورة يشهد بأنه لا يجب ان يصرفوا اكثر منها في تعلم أصول لغة قد رضعوها مع اللبن. ولكن اذا وجد قوم من اصحاب الغنى والخطر يلذ لهم الفحص عن الامور القديمة، والتفتيش على المواد السالفة ويفسدون ذلك بالذات، فلنترك لهم الحرية التامة في هذا الامر ونكفلهم بالمحافظة على اللغة القديمة، ولندع تكأكؤ الاعرابي واساجيع الحريري وفيروزابادیات الفيروزابادي موضوعات لتأملاتهم الدايمة ودرسهم الايدي. والظاهر ان هذا الاصلاح محفوظ للاجيال المستقبلة.

وهو مستغن عن البيان ان اللغة من شأنها ان تنمو بنمو معارف اهلها وفنونهم وصنايعهم ومتاجرهم واختراعاتهم، ومن ثم كان وضع حد للالفاظ والمعاني في لغة قوم مما لا تجوز محاولته ولا يمكن اجراؤه. لانه اذا وضع حد معلوم لالفاظ لغة ما، كما هو الحال في اللغة العربية التي منذ أجيال كثيرة قد دخل فيها ما دخل ولم يبق باب لدخول غيره، يلتزم أصحاب تلك اللغة عند امتداد المعارف والصنايع عندهم لاجل التمكن من استخدام الفاظ للتعبير عما هو في أنفسهم ولقضاء مصالحهم، ان يلتجئوا الى لغة أجنبية او يخترعوا كلمات جديدة حوشية. وهكذا تولدت عند العرب لغة

دارجة بينهم تختلف كثيراً عن لغة الكتب. وهذه اللغة الدارجة تراها تتهدد دايما اللغة الاصلية. واذا طال الحال عليها هكذا، تميت كثيراً من ألفاظها فوق ما أماتته، فيلتزم العرب في آخر الامر ان يفعلوا باللغة العربية كما فعل اليونان والارمن بلغاتهم الاصلية ويعطوا اللغة الدارجة محل اللغة الاصلية فتصير، اللغة الاصلية لغة العلماء وأصحاب التفتيش فقط كاللغة اللاتينية عند الافرنج. ولا يمكن أن يتصور حصول خسارة للعرب أعظم من هذه. ولكن ازدياد عدد المدارس والمكاتب والمطابع في هذه الايام، وأملنا بالزيادة على زيادتها في ما يأتي، يجعلان لنا شيئاً من الطمأنينة من هذا القبيل.

لقد تقدم القول ان أبا علي الحسين بن عبدالله الشيخ الرئيس المشهور بابن سينا كان فرد زمانه في الفلسفة، ومما حكاه الشيخ المذكور عن نفسه يظهر لطلبة العلم لزوم الاجتهاد في تحصيله. قال: «ان أبي كان من أهل بلخ وأنتقل منها الى بخارا في أيام نوح بن منصور وأشتغل بالصرف في قرية خرمتين وتزوج أمي من قرية يقال لها أفشنة وولدت منها بها وولد أخي. ثم انتقلنا الى بخارا واحضر لي معلم القرآن والادب وكملت العشر من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الادب حتى كان يقضى مني العجب. وأخذ والدي يوجهني الى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند حتى أتعلم منه. ثم جاء الى بخارا أبو عبدالله الناتلي وكان يدعي الفلسفة وأنزله أبي دارنا رجاء تعلمي منه فقرات ظواهر المنطق عليه وأما دقايقه فلم يكن عنده منها خبر. ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي وأطالع الشروح وكذلك كتاب أقليدس، فقرات أوله خمسة أشكال أو ستة عليه، ثم توليت حل الكتاب بأسره، ثم انتقلت الى المجسطي وفارقني الناتلي. ثم رغبت في علم الطب وصرت اقرأ الكتب المصنفة فيه وتعهدت المرضى فانفتح عليّ ابواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف وأنا في هذا الوقت مناهز ست عشرة سنة. ولم أزل كذلك حتى أحكمت علم المنطق والطبيعي والرياضي. ثم عدت الى العلم الالهي وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة فما كنت أفهم ما فيه، والتبس علي غرض واضعه حتى أعدت قراءته اربعين مرة وصار لي محفوظا وأنا مع ذلك لا أفهمه، وأيست من نفسي وقلت هذا كتاب لا سبيل الى فهمه. وفي ذات يوم حضرت وقت العصر في سوق الوراقين وبيد دلال مجلد ينادي عليه، فعرضه علي فرددته رد متبرم معتقدا ان لا فايدة في هذا

العلم، فقال لي: أشتر مني هذا فانه رخيص أبيعكه بثلثة دراهم وصاحبه محتاج الى ثمنه. فاشتريته فاذا هو كتاب لابي نصر الفارابي في اغراض كتاب ما بعد الطبيعة فرجعت الى بيتي وأسرعت قراءته فانفتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه قد صار لي على ظهر القلب وفرحت بذلك. فلما بلغت ثماني عشرة سنة من عمري فرغت من هذه العلوم كلها. وكنت اذذاك للعلم احفظ ولكنه اليوم معي أنضج». الى هنا ملخص ما حكاه الرئيس ابن سينا عن نفسه. ولنرجع الى ما كنا بصدده من تاريخ آداب العرب فنقول:

وما زالت العرب كذلك حتى سقطت رغبة الملوك والاكابر في العلم فانقطعت أسباب الطلب وتعطل السعي في تحصيله ودرست مصنفاته حتى فقد كثير منها، فلم يبق لها عين ولا اثر وكسدت بضاعة العلم وأفنى الدهر اهله واستولى الجهل بسطوة عظيمة على الناس، حتى صاروا يظنون ان تحصيل العلوم امر فاسد وسعي باطل. فلما رأت العلوم كساد بضاعتها وعدم رواج سوقها بين العرب اكتست بثياب الحداد وسارت كاسفة البال قاصدة بلاد أوروبا عن طريق المغرب وأسبانيا تلتجيء هناك تحت الاولوية الغربية. واذ كان الافرنج قد زاروا البلدان المشرقية واختلطوا بالعرب مدة مستطيلة، وهناك استفادوا ذوقا جديدا ورغبة جديدة في المعارف والعلوم واطلعوا على فوايد التمدن، فتحوا لها أبوابهم وقلوبهم مترحبين بذلك الصديق القديم الذي كان قد فارقهم منذ أجيال كثيرة لعدم قيامهم بحقه. ففعل كرلوس الكبير ملك فرنسا بالعلوم العربية كما فعل المأمون بالعلوم اليونانية. فأمر بترجمة أطايب تصانيف العرب الى اللغة اللاتينية محافظا على نسخها الاصلية، خلافا لما روي عن المأمون. وهكذا العلوم التي انتقلت من الغرب الى الشرق من جهة القطبة الشمالية، رجعت بارباحها الوافرة من الشرق الى الغرب من جهة القطبة الجنوبية وأخذت تنتشر في البلدان الغربية حتى وصلت الى أقصى أطرافها. وهكذا أخذ نورها يتناقص في الشرق ويتزايد في الغرب منذ الجيل الثاني عشر، حتى وصل الى ما وصل اليه الآن عند العرب والافرنج. ولا يخفى ان للافرنج فضلا عظيما على العرب في أمر المحافظة على كثير من التصانيف العربية الاصلية، ولولا ذلك لكانت فقدت بالكلية.

فأين كان العرب وأين هم الآن. قد مضى جيل آدابهم الذهبي وخيم عليهم

جيلها المظلم. وكان ابتداء جيلها المظلم اواخر الجيل الرابع عشر وما زال ينمو ويتزايد حتى عم البلاد والعباد. أين الشعراء أين الاطباء أين الخطباء أين المدارس أين المكاتب أين الفلاسفة أين المهندستون أين المؤرخون أين الفلكيون، أين كتب هذه الفنون، أين العلماء المحققون والأدباء المدققون؟ نعم انه قد بقي في كل ملة ومذهب علوم بالكد تكفي لبقاء نوعها والمدافعة عنها عند الاقتضاء، ولكن ماذا ذلك بالنظر الى محيط العلوم الحقيقية. أين مجد بغداد أين فخر حلب أين زينة الاسكندرية ورونق الاندلس وبهاء دمشق؟ أين المأمون أين المستنصر أين المتنبي أين أبو الفدا؟ ولكن أما تذكر هذه العلوم الالفة القديمة وترجع فتزور ديارنا وتخفف شقاء العرب وتصلح بلادهم وأحوالهم! أننا اذا نظرنا الى الجيل التاسع عشر ينفتح لنا باب للامل. فلتبشر بنو سام لان أولاد عمهم بني يافث قد ابتدأوا يرجعون لهم ما أخذوه منهم مطبوعا، وعلى ظهره اكتشافاتهم المتأخرة نظير فائدة لاربا عن مدة أربعماية سنة، وان يكن في أكثر الاوقات منغصا ومعاقا بما يظهره البعض من أولاد عمنا المذكورين من العتو والاستكبار على جنسنا الشرقي والاستهانة به. نحن سلمناهم العلوم من يدنا اليسرى عن طريق واحد، وأما هم فآخذون في ارجاعها لنا بيدهم اليمنى عن طرق شتى. ويجب ان نضع المرسلين الامركان والرهبان والراهبات اللاتينية وعلى الخصوص اليسوعية منهم والعازارية في الرتبة الاولى من هذا القبيل، لان حسن قدوتهم وفضل مساعيهم في هذا الامر بواسطة مدارسهم ومطابعهم ظاهران لا ينكرهما الا من كان ناكر الجميل او من اصحاب الغرض والتعصب. وقد فعل المخلد الذكر محمد علي باشا في هذا الجيل بكتب الافرنج ما فعله كرلوس الكبير بكتب العرب، فأمر بترجمة أطايبها الى اللغة العربية وسلمها مع كثير من الكتب العربية القديمة للمطبعة المعتبرة الموجودة في بولاق من الاقليم المصري، فخرج منها كتب شتى في اللغة والطب والطبيعيات والتاريخ وهلم جرا، فزين لغته العربية بكامل الفنون والصنايع من العربية والافرنجية. وعسى ان يحذو أنجاله وحفدته حذوه في هذا الامر. وهكذا ترى العلوم والفنون الافرنجية المبنية على مبادىء حقيقة قادمة الينا من كل فج عميق. وما مكث فيه الافرنج السنين العديدة والمدد المديدة يمكن العرب ان يكتسبوه في أقرب زمان مع غاية الاتقان والاحكام. فالعلوم اذا قد اكملت دورتها بوصولها الى العرب عن طريق الاسكندرية واسلامبول والهند

وبيروت. وكما ان الافرنج لم يستخفوا بآداب العرب في ايام جهلهم لاجل مجرد كونها منسوبة الى العرب، كذلك لا يليق بالعرب ان يستخفوا بعلوم الافرنج لاجل كونها افرنجية، بل يليق بنا ان نترحب بالعلوم من دون نظر الى من يعطينا اياها، سواء كانت آتية من الصين او الهند أو العجم أو أوروبا. وادعاء البعض بان العرب يوجد عندهم كل شيء يحتاج اليه من العلوم والفنون لا يوجد برهان أقوى منه على عمق جهلهم. وكما ان العرب لا يأنفون ان يكتسبوا الصنايع من الافرنج ويأخذون عنهم العادات من الحسنة والمستهجنة، لا ينبغي ان يستنكفوا من ان يكسبوا منهم العلوم التي هي واحدة عند الجميع.

ان الافرنج يشهدون للعرب بالذكاء وسرعة الفهم ويمدحون قدماءهم ويعترفون لهم بالعلوم والمعارف، ولكن شتان بين علومنا التي كنا نعرفها وبين علومهم الآن كما هو مشاهد حسا. مثلا علم الحساب فان ما نمكث في حسابه ساعتين وثلاثا هم يحسبونه في دقيقة واحدة بحساب اخترعوه يسمى بالانساب، اي اوفاق الاعداد ونحن لا نعرف الا سبعة كواكب سيارة واليوم عندهم تنيف على الاربعين. ولا نعرف الا أربعة عناصر واليوم عندهم نحو خمسة وستين. والهواء الذي نحسبه بسيطا عندهم مركب من بسيطين ويفرقونهما بالمشاهدة بآلات اخترعوها لذلك، وكذلك الماء عندهم مركب من عنصرين. وقد كشفوا كثيرا من المعادن التي لم تعرف سابقا وما كشفوه في هذا القرن من نتائج الكيميا والعلم الطبيعي والهندسة وجر الاثقال والمناظر لم يعهد سابقا ولا اطلع احد من قدماء اليونان وغيرهم على أقله، وذلك كسفينة البخار وطريق الحديد ونواعير المعامل والزبد الفحمي لوقد المصابيح والموصل البرقي الذي يوصل الخبر في دقيقة واحدة الى مكان بعيد بينهم وبينه صحاري وبحور، وغير ذلك من المنافع التي لا تحصى والاكتشافات العجيبة التي بواسطتها انقلبت عناصر الاقدمين وانتقضت مبادىء علومهم الطبيعية. وذلك لان العلوم كانت قديما في سن الطفولية واما الآن فقد ادركت. وستفعل الاجيال الآتية بكثير من فنون هذه الايام ما فعله ابناء هذا الزمان بفنون المتقدمين، وذلك لانهم سيستفيدون منها ويبتدئون من النقطة التي وصل اليها أسلافهم بعد جهاد طويل، كما يكون غالبا في كل شيء ابتدآيي.

ولا يخفى ان آداب الاقدمين كان بها شوائب كثيرة وطريقة الانشاء عندهم

كانت غير تامة، وقد أعتمدوا على التعقيد في كامل تصانيفهم وداخلت الخرافات أكثر فنونهم، وبنوا أشياء كثيرة على مباديء فلسفة اليونان التي جعلت أصحابها في عالم الوهم، وكانوا يدعون بأنهم يعرفون كل شيء بعلله ولهذا كثرت سفسطاتهم وتزايدت أغلاطهم وأوهامهم. واذا قابلنا علومهم وادابهم وطبهم وطبيعياتهم وهلم جرا بما يوجد عند أبناء هذا الزمان يظهر لنا الفرق ظهور الشمس في رابعة النهار. والذين لم يتيسر لهم الوقوف على علوم الافرنج وتصانيفهم، يقرون لهم بأنهم الهة الصنايع زاعمين ان عقولهم في أيديهم، ولكن من وقف على الحقيقة لا يسعه الانكار بان الافرنج هم الهة العلوم أيضا وبان عقولهم في رؤوسهم كعقولنا.

القسم الثالث في آداب العرب في هذه الايام

لو كلفت الوقوف أمام سيادتكم لاجل الكلام عن هذا الموضوع نحو ثلثين سنة قبل الآن، لكنت أخجل نظير أبن وطن من فتح هذا البحث الذي كشف مكنوناته، يوجب عارا وخزيا على أبناء بلادي عند الاجانب لانني حينئذ كنت الزم أن أجول في أسواق هذه المدينة (حتى لا أقول في كامل البلاد التي كانت في الازمان السالفة مرضعة للآداب وسريراً للتمدن)، وافتش باجتهاد على من يقدر أن يقرأ مكتوباً أو كما يقال يفك الاسم. واما الآن فانه يوجد امور كثيرة تقوي آمالنا في المستقبل. ومع اننا مديونون في أكثر هذه الامور للغرباء، يمكننا ان نرفع رؤوسنا بما وجد منها عندنا مع قطع النظر عن مصدرها، لا على سبيل عدم الشكر وأنكار الجميل بل لاجل التقوية والتشجيع. وبما ان هذه الامور هي طارية ونادرة الوجود لا يجب ان نغفل عن تبيين الحق والاحوال الحقيقية، لان الحكم على الاغلب والافراد لا تعتبر. وفي الكلام عن هذا البحث يلزمنا اجتناب التطويل والتفصيل والاكتفاء بالاختصار والاجمال بقدر الامكان اعتمادا على ما تقدم وعلى معلوميات سيادتكم.

انه يمكننا النظر الى البحث الذي أمامنا من أوجه عديدة تقتصر على أربعة منها، وهي حالة العرب بالنظر الى الآداب وحالة الآداب نفسها عند العرب وحالة الوسايط لاكتساب الآداب وآمالنا في المستقبل فنقول:

أولا: ان العرب في أيامنا هذه قنوعون جداً في أمر الاداب. فأنهم يكتفون

بأقلها ويحسبون أنفسهم انهم قد وصلوا الى أعلى طبقات العلم مع أنهم لم يقرعوا بابه. ومن تعلم منهم كتاب الزبور والقرآن يقال انه قد ختم علمه، واذا تعلم شيئا من أصول الصرف والنحو يقال فيه انه قد صار علامة زمانه، واذا نطق بالشعر فلا يبقى عندهم لقب يصفونه به. وما ذلك الا لان ظهور نور قليل في العاقل كاف لان يغشي على عيني الجاهل، ولانهم الى الآن لم يقفوا على شاطىء اوقيانوس العلوم ويروا عظمته وأتساعه. ومع اننا نعتقد بان عرب هذه الايام هم من نسل العرب القدماء، لا نرى فيهم ما رأيناه في أوليك المجاهدين من الثبات والجهاد في ميدان العلوم ولا نقدر ان نسلم بان النسل قد فسد وذلك لان جودة عقول العرب وحسن استعدادها في هذه الايام لتحصيل العلوم يبرهنان النقيض. ولكن ذلك ناتج من أحوال كثيرة وأسباب متنوعة نود لو سمحت لنا الاوقات لبيانها لكي نخفف عمن هم من لحمنا ودمنا اللوم الواقع عليهم من الاجانب، الذين لا نشك بأنهم كانوا وصلوا الى حالة أرادأ من حالتنا لو القاهم الدهر في ظروف كظروفنا. ولكن مهما كانت الاسباب فلا سبيل الى أنكار كساد بضاعة العلم عند العرب وعدم رواج سوقها بين جماهيرهم وعلى الخصوص أكابرهم.

ثانيا: ان الآداب عند العرب في هذه الايام هي في حالة انحطاط كلي. اما العلوم اللغوية فاننا قلما نجد أحداً من أبناء العرب يمكن ان يشار اليه بالبنان بانه يعرف لغته وقواعدها حق المعرفة. فانهم في الاكثر يكتفون من علم اللغة بحفظ بعض كلمات غريبة ميتة يدرجونها في كتاباتهم وأشعارهم بقصد أظهار معرفتهم والتمويه على الجمهور، وما تلك الا حصى صغيرة يتلاعب بها الجيل في أيام طفوليته. ومن قال منهم سلسلة والزي وهزا ومنهي وفيهو (أي ثلثة والذي وهذا ومنه وفيه) وما أشبه من أفساد اللغة فهو ناحٍ. وأما المعاني والبيان وما يتعلق بهما فمتروك حل مسائلها وفهم مؤلفاتها النفيسة التي لم تفقد من الهجر الى همة ونشاط أجيال مستقبلة. وأما علم المنطق فيكفيه اعتبارا وحفظا عن أكثرهم قولهم فيه: من تمنطق فقد تزندق. وأما العلوم التعليمية كالحساب والهندسة ومتعلقاتها فهذه يكتفون منها بالجمع والطرح، ومن زاد عليهما الضرب والقسمة وحفظ بعض مسائل باجوبتها مما أوجده لهم الاقدمون يذيع اسمه في الآفاق انه من فحول العلماء. ويستغنون بالمقومين عن المساحين وبالبنائين عن المهندسين. وأما علم الفلك فلا يوجد له من

محام ولا حافظ وكأنه لا فايدة به للعرب، لانهم يعلمون ان الشمس تغطس في البحر وان الكواكب فوق رؤوسهم من دون افتقار الى ولا درس عناء. واما علم الطب فهو صناعة قد فتحت أبوابها عفوا لمن أراد أن يدعيها لنفسه وان كان لا يعرف القراءة، بشرط ان يكون في حوزته ريشة ماضية لتقطيع أوصال العباد. وهي الصناعة الوحيدة التي يمكن الانسان ان يتعاطاها من دون أن يتعلمها من استاذ. وألحق بالطب علم الكيميا فانه قد تقهقر عند العرب الى حالته التي كانت له قبل ان مدوا اليه ايديهم، كما سبق القول. وأما صناعة الانشاء فهذه منحصرة في نقل بعض كتابات قد ورثناها من المرحومين. واما الخطب فهذه ميدان الديني منها المنابر وميدان الدنيوي القهاوي، ولا يدخل في هذا الميدان الا من كان خشن الصوت حسن الذاكرة يحفظ بعض حكايات من قصص السندباد البحري وبني هلال وما أشبه ذلك من الحكايات الموجودة في كتاب ألف ليلة وليلة وغيره، ويحكيها على من حضر في القهاوي تكملة للكيف على حقه، ولكي تكون دليلا على أصل متروك. وأما علم النبات فهذا متروك لرعاة المواشي والفلاحين وأما علم الزراعة الذي وصل الى أعلى طبقاته عند أجدادنا فهو الآن متروك لرحمة النقل والتقليد. وأما علم التاريخ فهذا مفقود ليس من يعتني به. وأما علم الجغرافيا فيكتفي الواحد منهم بمعرفة اسم بلدته وطريق بيته ويخشى ان يصيبه دوار اذا تعلم ان الشمس ثابتة والارض تدور. واما الشعر الذي من شأنه ان يتقدم جنازة الآداب أو يبشر بولادتها، فبابه مفتوح عفوا لمن أراد الدخول، وكل من حافظ على القوافي وألبس معاني الاقدمين أخلاق ثياب فهو شاعر، ولكن اذا أبدع بانه أتى بكلمات غير مفهومة وأظهر مهارة وبراعة في التضمين والاقتباس حتى لا أقول في السرقة من الاقدمين فهو خذيذ. وهكذا القول في باقي العلوم. وما دام العرب يكتفون بالتقليد والنقل ولا يريدون أن يتعبوا أنفسهم بالفحص والتحقيق، فلا يومل تقدمهم في العلوم والفنون. لا تهج أيها الدم العربي ولا تغتظ من الحق عندما تسمع واحدا مشتركا فيك، يبين لك حقيقة حالك لا على سبيل التقريع والطعن، بل لاجل ايقافك على الحقيقة عسى أن يكون ذلك واسطة لانتباهك وتقويتك في طلب العلم والتجلد في ميدانه. وسوف تسمع مني كلاما لطيفا يستر شيئا مما تقدم كما أن حالك الحاضرة تبطل حقك في الافتخار بما سبق ذكره من فضل أجدادك.

ثالثا: ان الوسايط لاكتساب الاداب كثيرة نقتصر منها على ما يأتي، ومما سيرد بيانه تتضح حالة هذه الوسايط بين العرب.

فمن الوسايط التي قصدنا ذكرها المطابع، ولا يخفى ان عدد المطابع وقوتها قد زاد كثيراً في هذا الجيل الا أن كثيرا منها طائفي مشتغل في طبع كتب دينية. والبعض منها الى الآن لم يعط الجمهور برهان وجوده. فانه في نفس هذه البلدة توجد خمس أو ست مطابع يخرج منها كتب وأوراق متنوعة. ولا ريب ان هذه المطابع لو اشتغلت حق الشغل وأعتنت في طبع ما من شأنه ان يفيد الجمهور بوجه العموم أدابا وتمدنا لكانت في ظرف مدة قصيرة تغني أبناء العرب بالكتب والمكاتب. ولا ينبغي ان نغفل عن القوة العظيمة الموجودة فوق رؤوسنا التي استخدم لها المرسلون الامركان البخار. ولا شك في أنها قادرة على نشر المعارف والتمدن في هذه البلاد في برهة قصيرة. وقد خرج منها كتب نفيسة في العلوم الرياضية والتاريخية فضلا عن الكتب الكثيرة المتعلقة بالمذهب. ولو أطلق لها العنان وجرت بكامل قوتها في ميدان الاداب والعلوم، لاغنت هذه البلاد في التصانيف المفيدة. ولا عن المطبعة السورية التي خصصت بحديقة الاخبار. ومما لا يشوبه ريب ان الجرنالات من أكبر الوسايط لتمدن الجمهور وزيادة عدد القراء اذا استعملت على حقها. والامل ان هذه الفتاة التي هي أول مطبعة عربية خصصت بالجرنالات تتقوى، وان اتعاب مالكها ومديرها العزيز خليل افندي الخوري تكلل بالنجاح فيخلد ذكره عند أبناء الوطن، كفاتح لهذا الحصن الحصين الذي أغفل المتقدمون عن فوائده. وكأني به واقفا على شاطيء البحر الكبير الفاصل بين العالم القديم والعالم الجديد، يستشرف تارة على الجديد ويلحظ أخرى الى القديم، ولدى انتشار ديوانه الموسوم بالعصر الجديد الذي أفرغ فيه الشعر القديم في قالب جديد يتضح المعنى المقصود. وتوجد مطابع أخرى كثيرة عربية في قزحيا والشوير وحلب والقدس وبلاد المغرب، ولكن المطبعة التي تستحق الذكر وقد أغنت الجنس العربي بالكتب المتفننة هي مطبعة بولاق. ونستدل على حسن نظام هذه المطبعة وعظم فايدتها من الكتب الكثيرة التي خرجت منها من أصلية ومترجمة. وقد أبتدأ مترجمو ونظار هذه المطبعة يتجنبون بقدر الامكان استعمال ألفاظ أجنبية في ما يترجمونه من اللغات الافرنجية، مع أنهم في ابتداء الامر عندما كانت المطبعة في سن الطفولية كانوا يكثرون من الالفاظ الغريبة مع وجود ألفاظ في العربية تقابلها.

ولا يخفى ان المطابع العربية في أوروبا وأمركا أكثر منها في هذه البلاد وأنه لولا عناية هذه المطابع لما بقي عين ولا أثر لكثير من تصانيف العرب النفيسة. وهكذا نرى كثيراً من كتبنا العربية راجعا الينا بعد غربته الطويلة مطبوعا باحرف جميلة، ويا ليتنا نقدر ان نقول بالضبط التام والصحة الواجبة.

ومنها المكاتب. ومع انه يوجد مكاتب كثيرة خصوصية في هذه البلاد، ترى بخل مقتنيها أو متوليها من الجهة الواحدة وعدم أمانة مستعيري الكتب من الجهة الاخرى يقفلان عليها أبوابا حديدية ويتركانها لرحمة العث ومأوى للغبار. ولكن ما الفائدة من تكثير الكتب اذا لم يكن من يقرأها؟ وهذا يقتادنا الى ذكر واسطة أخرى من وسائط اكتساب الاداب وهي المدارس.

لا يخفى ان عدد المدارس قد زاد كثيراً في هذا الجيل. فانه يوجد في هذه المدينة مدارس كثيرة لكل ملة ومذهب، منها لتعليم اللغات ومنها لتعليم القراءة البسيطة. وهل هي في حالة مناسبة لنوال الغاية المقصودة منها. فان من نظر الى نظامها ومعلميها وأكثر كتبها وأماكنها لا يشكل عليه الجواب. وأستخفاف الاهالي بالمدارس البسيطة وتسليم أولادهم لمعلمين غير مقتدرين على تعليمهم كما يجب هو مما يوجب فساداً في آداب الجيل ومعارفه منذ طفولتيه. وتوجد مدارس بسيطة في أكثر المدن والقرى وكثير منها بسعي الاجانب، لان أكثر أهالي بلادنا الى الآن متغافلون عن اعتبار قيمة العلم، فلا يشاؤون أن يفتحوا له بابا في دفاتر مصاريفهم. وكم تكون قليلة عند الوالدين والاولاد قيمة العلم الذي يكتسب مجانا من دون أن يكلف الوالدين شيئا. وأما المدارس العالية فهي قليلة العدد تقتصر في الغالب على علوم تتعلق بالمذهب، حتى أنه لا يمكننا أن نقول بالصحة أنه توجد مدرسة كلية ينظر فيها الى العلوم باعتبار ذاتها. ومن المدارس العالية الوطنية النصرانية مدرسة عين ورقة المشهورة التي يسوغ لنا أن نقول بحق أنها أم المدارس الوطنية في هذه البلاد، وقد أنشيت في أواخر الجيل الماضي. ومن أطلع على شدة غباوة الازمان التي أنشيت فيها وأفتقار الاهالي قاطبة في تلك الايام الى العلوم يتبين له فضل المطران يوسف أسطفان منشيها ويزيد اعتبار فضله عند من يقف على المقاومات التي حصلت له عندما رفع الراهبات من دير عين ورقة ووزعهّن على الاديرة ووضع مكانهن فتياننا يتعلمون بنيّة الافادة والتعليم. ولا ينبغي أن ننسى فضل مساعي سيادة المطران يوسف رزق ريس

المدرسة المذكورة حالا، فانه قد زادها قوة بواسطة زيادته أوقافا على أوقافها ورونقا بواسطة الابنية الجديدة والاصلاحات العديدة التي أحدثتها همته ونشاطه فيها، وقد أمتد فضله الى الواقف أمام سيادتكم، أذ قد صرفت عشر سنين في المدرسة المذكورة أتعلم وأعلم محفوفا بمزيد غيرته الخصوصية علي ومشمولا بانظاره وعنايته. وقد أقتدى بالمطران يوسف أسطفان غيره، فأخلت عايلة بيت صفير دير الرومية وعايلة بيت آصاف دير مار عبدا هرهريا من الراهبات اللواتي من شان طريقتهن أن يقتصرن على ما به أفادة أنفسهن، ووضعتا مكانهن أولاداً يتعلمون هناك ما من شانه أن يقوي أركان الطايفة المارونية ويهذب شعبها. ولهذه الطايفة فضل الاسبقية في هذا الامر. ولها غير المدارس الطايفية العمومية المذكورة مدارس أخرى عالية، أبرشية توجد في أكثر الابرشيات لتعليم أولادها. وكذلك الروم الكاثوليكيون قد أقاموا في هذا الجيل مدرستين عاليتين الواحدة في دير المخلص وهي مختصة بالرهبان المخلصية، والاخرى في عين تراز لاجل تعليم العوام، أنشاتها غيرة البطرك مكسيموس المشهور. وهذه الاخيرة لم تبق الا سنين قليلة. وأملنا أن هذه الطايفة، التي هي مع قلة عددها بالنظر الى باقي الطوايف طايفة معتبرة في غناها ووجاهتها وتمدنها، تنتبه الى هذا الامر بقدر ما تقتضيه حالتها. وأما الروم الارثوذكسيون فقد انتبهوا في هذه السنين الاخيرة وهم الآن باذلون الهمة في تكثير المدارس وتوسيع دايرتها، خلافا لما نعهده من سلفايهم. وممن يستحق الذكر منهم نظراً الى عالي همته وشدة غيرته في هذا الامر المرحوم نعمة الله طراد، الذي بقي سنين كثيرة وكيلا على مدارس هذه الطائفة. وتسليم الطائفة المذكورة ادارة مدارسها في هذه الايام لعمدة من معتبري أبناء الطايفة في الغنى والوجاهة والمعرفة، كالخواجة حبيب جرجس بسترس وأرفاقه الوكلاء، يفتح لنا بابا للامل بان هذه الطائفة التي عدد أعضائها في هذه البلاد يساوي عدد باقي الطوايف النصرانية جميعا ستكون في مقدمة جيش طلبة العلم ومدخلي التمدن بين أهالي بلادنا. ولا ينبغي أن نغفل عن مدرسة السريان الكاثوليكيين في دير الشرفة ومدارس الارمن ومدرسة الرهبان العازارية في عين طورة ومدرسة الامركان في عبيه ومدرسة الرهبان اليسوعية في غزير، فان فوائدهن لا تنكر. ولكن في جميع المدارس المذكورة محل متسع للاصلاح، ولا بد ان الاصلاح سيدخل رويدا رويدا مع تقدم الجيل.

وأما الاسلام فمن مدارسهم الشهيرة المدرسة التي أنشأها مأمون الجيل التاسع عشر محمد علي باشا في بولاق من الاقليم المصري، ونرجو أنها تبقى محفوفة بعطايا الخديوي سعيد باشا والي مصر حالا ومشمولة بانظاره. وقد خرج منها تلاميذ معتبرون وجهابذة مدققون أشتهر فضلهم بواسطة التآليف والترجمات العديدة الدالة على جهادهم ودقة عقولهم وزيادة تحقيقهم. ولهم مدارس أخرى لا يسعنا الوقت لذكرها غير ان الاكثرين منهم الان يقتدون بابن سينا في طريقة اكتساب الآداب، كما علمت من روايته السابق ذكرها عن نفسه. وعسى أن يتحول كثير من المزارات والخلوات الى مدارس، لان أحوال هذا الجيل تعلن أن القلم قد تقدم على السيف خلافا لقول المتنبي:

حتى رجعت وأقلامي قوائل لي المجد للسيف ليس المجد للقلم

فاكتب بنا أبداً بعد الكتاب به فانما نحن للاسياف كالخدم

وبذلك حصل التقدم لاصحاب المعارف والعلوم على أصحاب الشجاعة والسيوف لان دولاب العالم يدور على رأس القلم. وما أحسن ما قاله الامام علي في هذا المعنى:

ما الفضل الا لاهل العلم أنهم على الهدى لمن استهدى أدلاء

فقم بعلم ولا تبغي به بدلا فالناس موتى وأهل العلم أحياءُ

فيا أبناء الوطن يا ذرية أولئك الافاضل وحفدة معاشر السريان واليونان، المتطين سنام الجيل التاسع عشر جيل المعرفة والنور جيل الاختراعات والاكتشافات جيل الآداب والمعارف جيل الصنائع والفنون، هبوا أستفيقوا أنتبهوا أستيقظوا، شمروا عن ساعد العزم، ها الآداب واقفة من كل جهة على أبوابكم تقرع طالبة الدخول الى جبالكم الشامخة البهية وأوديتكم وسهولكم وصحاريكم التي زينتها الطبيعة بحلاها الفاخرة، فانبذوا عنكم تعصباتكم وتحزباتكم وأغراضكم النفسانية، وقدموا لها يداً واحدة لمصافحتها وافتحوا الابواب لهذا الصديق القديم الآتي اليكم بعد غربة مستطيلة، وترحبوا به وأقبلوه بكل فرح وحبور فيملأ بلادكم راحة ورفاهية ويكسوها رونقا وفخراً.

ولا ريب أن التقدم المتصل الذي حصل في هذه البلاد في السنين القليلة المتأخرة مما يقوي عزايم كل من له رغبة وغيرة على أنهاض الجنس العربي من حالته

الساقطة، وأن أتعاب الذين صرفوا السنين الكثيرة في أدخال الآداب والتمدن بين العرب من أبناء الوطن والاجانب ستكلل بالنجاح. وسامي همة حضرة الذات الشاهانية حضرة سلطاننا الاعظم السلطان عبد المجيد خان ذي النية الخيرية نحو راحة ورفاهية وأمنية ونجاح وتقدم كامل أصناف تبعته، وأراداته الصالحة نحو اعطاء الحرية وأنشاء المدارس وتوسيع دائرتها في ممالكه المحروسة، مما يجب أن يحرك عواطف كامل رعاياه الى محبته والى رفع الدعاء الى الله سبحانه وتعالى ان يطيل بقاءه ويوطد أركان دولته. ولا يخفى ان ذلك، مع امتداد المتجربين العرب واختلاطهم بشعوب متمدنة وازدياد عدد المطابع والمدارس، وانتظام حالة المجالس والمحافل وتقدم رجال الدولة في المعارف، وفتح باب ميدان الانشاء والخطب والمحاورات الادبية والدينية والسياسية، واطلاق زمام العقل وعنان الارادة، والانتباه الى تعليم النساء وعلى الخصوص في هذه المدينة التي كانت في الازمان السالفة مرضعة للفقه، ويؤمل أنها ستكون في ما يأتي مرضعة للآداب، كل ذلك يقوي عزايمنا وأملنا بأن العلوم ستمتد بين أبناء العرب وتملأ ديارهم وترجع الى رونقها القديم، وبأن هلال الادب الذي ولد في أواسط الجيل التاسع عشر سيصير بدرا.

بطرس البستاني

خطاب في تعليم النساء

(اعمال الجمعية السورية، بيروت، ١٨٥٢)

أنه في النظر الى هذا الموضوع، لا بد من ملاحظة ما كتبه أصحاب الدراية والتحقيق وما يشهد به أختبار جميع الاعصار والامكنة من أمر النساء تحت أختلاف احوالهنَّ من حيث المعرفة والجهل والتمدن والتوعر الى غير ذلك من شؤونهن. ويجب أعتبار ما لهن بحسب تنوع تلك الاحوال من المفعول والتأثير في الهيئة الاجتماعية والجمهور، من حيث الآداب والسعادة والشقاوة والخير والشر وهلم جرا. والذين بذلوا جهدهم في رصد ذلك ومراقبته واختبروا هذا الجنس وجربوه في كل حال، قد أستخرجوا بحذاقة وحكمة نتايج جليلة وفوايد جمة تؤيد ما نريد اثباته في هذا الخطاب من وجوب تعليمهنّ وفوايده والاضرار اللاحقة بالكون من جّرى جهلهن. وحكموا عن روية وصواب، لان سبكهن في قوالب التعليم والتمدن وانصياعهن الى شرايع تقتضيها الهيئة الاجتماعية يكللان عالمنا هذا بتيجان الفوز والنجاح، ويحليان جيده بقلايد الراحة والسلامة ويطوّقانه باطواق السعادة. وأن تقلبهن في ظلمات الجهل وتركهن لرحمة الطبيعة وعناية الفطرة يحط شأن الانسان ويورثه الذل والهوان، فضلا عن أنه يلحق المرأة نفسها بما لا عقل له من البهايم البكم. ومن العجب أننا نرى كثيرين من أبناء هذا الزمان حتى في الاماكن المتمدّنة قد أهملوا هذا الجنس غير مرتضين بترقيته من حالته المتوحشة الى حالة تليق بمن يشاركهم في القوى العقلية ويساعدهم على أصلاح احوال الجمهور والبلاد. وآخرين يبذلون همتهم في منع النساء من التمتع بما من شأنه أن يصلحهن خلقا وأخلاقا، كما سنبينه ان شاء الله

تعالى. وهم بذلك ينزلون المرأة دون منزلتها المعينة لها من باري الكون ويختلسون منها تلك الحقوق التي أقامها لها الله عز وجل.

هذا وان كثيرين، مع أنهم تحت دين ثقيل للعلم والعلماء، تراهم يحاولون ان يرفعوا رأس الجهل، مدعين بوهم أنه أب شرعي لحسن العبادة وملجأ أمين للديانة. ويقدحون في حقّ العلم ويطعنون في أهله زاعمين تارة أن العلم من شأنه أن يولد الكفر في الايمان والزندقة في الاديان، وأخرى انه يورث من أوغل فيه الجنون ويرمي ذهنه في ورطات لا مندوحة له منها ولا سبيل الى التخلص من حبالها، وقد فاتهم ما فاتهم من أدراك كنهه والاحاطة بفضله وشرف أهله، وصدق فيهم المثل الساير: عدوّ الصناعة جاهلها. ولا يسعني الوقت للرد على هؤلاء وتبيين فضل العلم وشدة الاضطرار اليه بحسب ذاته مجرّدا عن النظر الى المتعلمين والمتعلمات، بل انما أتخذ ذلك كقضية مسلمة لا تحتاج الى برهان. ولا يخفى ان الذين لا يستحسنون العلم في معاشر الرجال يعسر على الفيلسوف نفسه أن يحملهم على الاعتقاد بوجوبه في عامة النساء، فكم بالحري على طالب قاصر، نظيري؟ وهل يرجى والحالة هذه ان، يروق لناظرهم ما قصدت الى أثباته في هذا الباب؟ لان من يعتقد أن تعليم المرأة القراءة مثلا، فضلا عما وراءها، أنما هو كالقاء نار على نار أو وضع سمّ ناقع في فم أفعى، الى غير ذلك مما يطرق مسامعنا مرارا كثيرة في المفاوضات المتعلقة بهذا الجنس المسكين، كيف يمكننا أقناعه بأن تعليمها ذلك وما فوقه، كوضع ترياق في فم عليل مدنف أو صب زيت وخمر على جرح بليغ عضال؟ والعجب أنهم وصلوا الى نتايج كهذه على البديهة من دون أمتحان ولا اختبار، مع أن ذلك ليس من شأن أصحاب العقول. لانه مسلم أن الترجيح بين الطرفين يستلزم لا محالة الاطلاع عليهما جميعا ومعرفتهما جيداً.

ولعله قبل الاخذ في الموضوع يفيدنا النظر قليلا الى حالة النساء بين الامم الوثنيين أو البرابرة، ثم تذييل ذلك بكلمة أو كلمتين عن حالتهن في هذه البلاد. ولا بد من الاختصار في ذلك جميعه لضيق الذرع وضيقة المقام. وبالله المستعان والتوفيق.

ان الامم الوثنيين أو البرابرة بوجه العموم في كل عصر ومكان، من شأنهم الاستخفاف بشأن النساء واحتقارهن غاية الاحتقار. ومن شرايعهم وقواد أديانهم أن

المرأة يجب أن تكون مذلولة تحت رق العبودية مدة حياتها. وذلك تحت أستيلاء الوالدين قبل الزواج وحكم الزوج بعده، وبعد وفاة الزوج تلتزم المسكينة بتأدية الطاعة لثمرة أحشائها أنفسهم. وليس من يهتم بتعليمها شيئا مفيدا، سواء كانت من بنات الغنى والخَطَر أو بنات الذل والمسكنة، زاعمين أن العلم يوقعها في الترمل أو مصيبة أخرى. حتى أنه بين الملايين الكثيرة في الهند لا ترى عشرين من هذا الجنس يعرفن علوم هذه المملكة، ومنزلتهن عندهم منزلة أماء للخدمة أو جوارٍ للاعمال الشاقة. والفرق بينهن وبين ما في حوزتهم من الاملاك والمواشي قليلا لا يعتبر. وربما لا ينال المرأة من قلب رجلها الا جزء يسير جداً لا يسع شيئاً من المحبة المطلوب وجودها في قلب الزوج نحو زوجته التي يحق لها الاستيلاء عليه بجملته. ولا يخفى ما يعقب ذلك من التشويش في نظام البيوت والعيال. وكثيراً ما يطلقونهنّ من دون ما يقوم باحتياجاتهن، فيصلن الى حالة شقية يرثى لها من الفقر والحاجة. وبواسطة الاستار والاخبية، نراهم مرارا كثيرة لاجل المحافظة عليهن يحجبونهنّ عن النظر الى زينة الدنيا وبهجتها، كأنهن أدنى طبقة من البهايم التي يركن اليها في الاهتمام بانفسها. أما الفقراء منهم فانهم في الغالب يروضون ما امتلكوه من النساء بواسطة أعمال شاقة في البيت أو الحقل مما يليق بالرجل دون المرأة. وربما اتخذوهن متخذ بهايم الحمل كما نرى من هنود أميركا، فانهم عندما يعزمون على الانتقال من مكان الى آخر يحملون ما ملكته أياديهم من الاثقال والاغراض كأدوات الخيام وغيرها على ظهور النساء، ويتمشون معتقلين رماحهم وساير أسلحتهم متمخطرين أمامهن. ويزعمون ان ذلك مع استعمال الفأس والمحراث وما أشبه مما لا يليق بشرف الرجل، بل انما هو خاص بالمرأة. والامم لا اعتداد بحياة المرأة عندهم، فيعدمونها إياها متى شاؤوا لادنى سبب من دون سؤال عن القاتل. وماذا نقول عن القساوة الفظيعة والعادة البربرية في الهند نحو بناء حواء؟ فانهم يدفنون المرأة أو يحرقونها حية مع جثة بعلها. وحينئذ تجتمع أولادها حول وقودها، لا لكي يطفئوا النار بدموعهم، بل لكي يقدوها بمصباح يتمهم. ولولا الحكم الانكليزي كنت ترى كل يوم ضحايا كثيرة من هذا الجنس الشقي. أو ما هو أمر محزن ان المرأة التي لها نفس كالرجل، وأمامها ثواب وعقاب نظيره، لا يكون لها حق في السؤال عن أمور الديانة والخلاص ولا اذن في تعلمها. او ما هو مبدأ فاسد أن الديانة والتعليم اذا لم

يزيدا المرأة شراً لا يجعلانها أحسن مما هي. وهل التوحش والحالة البربرية تخفف شقاءها وشرها، كما يريدون أننا نصدق ونعتقد.

فمن النظر الى ما ذكرناه والى ما لم يسعنا ذكره، تستدل على ماهية ديانة هؤلاء وفساد آدابهم ومباديهم وجور شرايعهم، وعلى عظم الشقاء والتوحش المستحوذ على بلادهم من غير أن نراها. ويبان لنا الاضطرار الى ديانة ترفع شأن المرأة وتسمح لها أن تتمتع بحقوقها الطبيعية والالهية، وتجعلها معينا للرجل بإزايه، تشاركه في أعماله وآرايه. وتحسبها ليس أمّاً ومربية لاولاده، بل أيضا مرشدة لهم وأكبر المساعدين في تعليمهم وتهذيبهم.

وأما النساء في هذه البلاد، وإن كنّ أرق حالا وأرفع درجة مما هن في بلاد الامم الوثنيين، فانهن لم يبلغن الدرجة المطلوبة من المعرفة والتمدن مما يقتضيه نجاح البلاد وتقدم الأهالي، وكأنهن في حد متوسط بين برابرة الدنيا ومتمدنيها. فهنّ، بالنظر الى نساء الهند مثلا، متمدنات، ولكن بالمقابلة مع نساء أوروبا لم يزلن بمعزل عن ذلك. فكم مرأة بين الكّرات الكثيرة في بلادنا تعرف أقله القراءة؟ وكم نرى مدرسة في كل برّ الشام أقيمت لاجل تعليمهن؟ وأليس من ينكر احتقارهن وجهلهن في الدين والدنيا كمن يحاول انكار وجود الشمس في رابعة النهار؟ أما يستنكف الرجال من ذكرهن، واذا الجيوا الى ذلك يعقبونه بأجلّك وتكرم عن هذا الذكر، وهلم جرا، كأنهم يذكرون بهيمة أو شيئاً قذراً دنياً. وهل يحفظ مقامهن أو تراعى لهن حرمة؟ وأما يستعملن مرارا كثيرة للمقاصد نفسها التي يستعملن لها بين البرابرة؟ والى أي أمر يلتفتن في الاكثر، أليس الى الزينة واللبس والتفنن بأصناف النقوش؟ واما نسمع الصراخ ضد ذلك يعلو المنابر؟ وماذا يعرفن من تربية الاولاد وترتيب البيوت ونظافتها وخدمة المرضى؟ وكم هي الخرافات المنكرة التي يعتقدن بها، مع انها محرمة بنص الديانة؟ وما لي وللنوادر فانها لا تعتبر.

هذا واني لم أذكر عنهن شيئا يجهله غيري. أما امتلأت الكتب والكازتات ومكاتيب أصحاب الاسفار من شرح حالهن؟ وأليس كل من كان له أدنى أطلاع على أحوال العيال والاهالي، يعرف ذلك أحسن مما أعرفه أنا ومرارا كثيرة يئن من ثقله ويطلب إصلاحه؟ ولعل هذه الاشارات، كافية في هذا الباب. وعلى الخبير اللبيب بسط النظر الى ما لم نذكره اعتماداً على شهرته وحذراً من الملل. وقصدي منه أنما هو

انهاض همة النساء الى العلم لكي يكن أهلا لكرامة أكثر، وأن استعطف الرجال لكي ينظروا الى أصلاح حالهن وانتشالهن من أعماق الانحطاط.

ثم أن ما أذكره في هذا المعنى ليس هو ألا نقطة من بحار ما يحتمله أو يقتضيه هذا الموضوع المهم المتعلق أقله بنصف الخليقة الناطقة. وقد عدلت عن ترصيع خطابي هذا بنصوص الكتب المنزلة التي كان يمكنني الاتيان بكثير منها، استناداً على أن الذين يتجه كلامي اليهم لا يخفى عنهم ما هي تعاليم أديانهم من هذا القبيل.

واذ قد عرفنا ذلك نتقدم الى ما قصدنا الى اثباته من وجوب تعليم النساء ونتايجه ومضرات عدمه، فنقول: أما وجوب تعليم النساء، فيتضح مما يأتي.

لا يخفى ان الانسان، ذكراً كان أو أنثى، عند دخوله عالمنا هذا بالولادة يكون موكولا بجملته الى عناية غيره وتدبيره. فهو لا يدرك، ما حوله من الموضوعات ولا يستطيع الجد في طلب قوته وباقي احتياجاته، ولا يقدر على تمييز النافع من المضر أو الخير من الشر، حتى انه اذا ترك لنفسه هلك لا محالة، ولو كان قد بلغ السنة الرابعة من عمره. وذلك بخلاف ما نراه من طايفة البهايم وساير الحيوانات كما لا يخفى. وعند ذلك تكون أعضاء الانسان ضعيفة وقوى عقله مظلمة ومعرفته قاصرة محصورة في دايرة ضيقة جداً. ولكن بواسطة ما يعرض على حواسه ظاهراً وباطنا من الموادّ الطبيعية والقضايا العقلية العارية عن المادة، يأخذ في التقدم شيئاً فشيئاً في أدراك ما حوله وتقليده والحكم عليه. وتتوسع قواه العقلية والادبية ومآتيه المدنية بالتدريج الى ان يدرك الحدّ الذي أقامه له باري الطبيعة وحكم عليه بعدم تخطيه ومجاوزته. وهكذا الانسان يتعلم بالاختبار أن النار مثلا تحرق والسم يهلك، ويميز الحلال من الحرام، وما يوافق الآداب مما يغايرها، الى غير ذلك. ولا يزال يتقدم في توسيع دايرة عقله وجسمه وتهذيب أخلاقه وأصلاح سيرته وسريرته أو غير ذلك، الى أن يقال فيه أنه قد صار أكليلا على رأس الخليقة. هذا وأنه يوجد في هذا المعنى تفاوت عظيم بين رجل وآخر، وامرأة وأخرى، وبين الرجل والمرأة. فربما أستفاد الواحد في سنة مثلا ما لا يحصله الآخر في سنين. وعلى ذلك يكون فرط الاحتياج الى العناية في كل واحد على قدر احتياجه وأستعداده وأحواله. وهو مسلّم أن المرأة تكون في الغالب أقل استعداداً وأكثر أحتياجا من الرجل، كما سنبينه. ولهذا لكي تقدر على تتميم ما خصّها به المولى عز وجل من الواجبات، اذ أقامها أما للخليقة، تحتاج الى صرف

عناية أقوى وبذل أشد الاهتمام في أعدادها لتكميل واجباتها وأتقانها.

أن تركيب جسم المرأة داخلاً وخارجاً وضعف بنيتها واللطافة في مجموع أعضايها ترينا أنها غير قادرة طبعاً على مباشرة كثير من الصنايع أو الأعمال الشاقة، كرفع الاثقال مثلا وحراثة الأراضي وعمل الحديد، وبناء البيوت ونقل أدوات الحرب على الاعداء، الى غير ذلك مما يستدعي بناء متيناً ويليق بالرجل دون المرأة. ولكن وضع أعضايها على نظام مخصوص، وأقتدارها طبعا على أعمال كثيرة تناسب تلك الاعضاء ووجود بعض فنون أكثر لياقة بها من الرجل، تحملنا على الحكم بانها لم تخلق لكي تكون في العالم بمنزلة صنم يعبد أو أداة زينة تحفظ في البيت لاجل الفرجة. ولا لأن تصرف أوقاتها بالبطالة وكثرة الكلام والهذيان، أو تقتصر من الاعمال على كناسة البيت مثلا، والقيام بمهمات الدخان والقهوة وأيلاد البنين وما أشبهها. أو أن تمتزج طبيعتها بطبيعة الرجل وأعمالها باعماله، حتى لا يبقى ما يميّز بينها الا مجرد البنية والهيئة. اذ لا توجد حالة تجعل لمجموع جهاز المرأة تلك القوة التي للرجل، ولو مهما ألقي عليها من الاعمال الشاقة المختصة به، كما نرى فيما بين البرابرة. حتى ان حذاق المشرّحين يميزون بسهولة وسرعة أعضاءها من أعضايه، ولو مر عليها في هذه الحالة آلاف من الاجيال المتوالية. وكذا اذا نظرنا الى ما أسبغه الله عليها من القوى العقلية والادبية، كالتمييز والذاكرة وقابلية التعلم والتعليم والميل الى الخير والشر وهلم جرا، نستدلّ على أن هذه القوى لم تعطَ لها عبثا من دون غاية، وبالتالي أنه يجب أن يكون لها حق التصرّف بها وتهذيبها وتوسيعها بحسب الاقتضاء. ولا يصدق ان الباري عز وجل قد زيّن المرأة بهذه الصفات ولكن حرّم عليها استعمالها، أو ان التمييز بين المرأة والبهيم إنما يقوم بمجرد وجود هذه القوى فيها مع فقدها منه.

ولا يخفى أن للمرأة اختصاصات ليس للرجل حظّ فيها وبالعكس، غير أنهما قد يشتركان في حقوق متساوية بينهما ومن جملتها ما نحن في شأنه. وهل توجد شريعة تمنع الرجل من تحصيل ما لا بد له منه لاجل مباشرة ما اشترك فيه من الاعمال مع المرأة أو انفرد به عنها وأتقانه جيدا؟ فلا يجب اذن أن توجد شريعة أو عادة أو عايق آخر يمنع المرأة من التمتع بحقها من هذا القبيل. ولا التفات الى من توهم أن المرأة أنما خلقت لكي تكون موضوعا للنسيب والغزل ولاجل قيام الكون وبقايه. ولا ريب ان من نزل المرأة في هذه المنزلة لا يحتاج الا الى جمال قدها ومعانيها وكونها مثمرة لا

عاقراً وما أشبه. وأما ما وراء ذلك فلا سؤال عن وجوده، لانه عنده كالعدم. وهو ظاهر أن هذا عند زوال المبدأ الذي يحمله على طلب ذلك فيها ينبذها عنه كارها، ولا يعود عند المسكينة شيء من مطلوباته أو مما يحمله على محبتها أو مصادقتها. وعلى مقتضى زعمه، يجب ان تلك الجوهرة الكريمة في المرأة التي يلتفت اليها العاقل عندما يستفيق من خمره وينتبه من سكرته تدفن باقذار الجهل والتوحش. ومع أنها قد فاقت ما للرجل في مباحث عديدة يجب عنده أن تستر باعمال وخصال تحطّ شأن هذا الجنس كل الانحطاط، وتلحقه بما لا عقل له من الحيوانات، فضلا عن أضرار ذلك بالكون على أنحاء مختلفة، كما سنبينه إن شاء الله تعالى. ولماذا لا نقول عن الرجل انه في هذا المعنى بالنظر الى المرأة كالمرأة بالنظر اليه. واذا وجد بينهما فرق، فيكون قليلا لا يلتفت اليه. ولو أهمل الرجل من كلّ عناية ومنع عنه كل وسايط المعرفة والتمدن كما يكون الحال غالبا مع المرأة، إنما كنّا نراه قد تقهقر الى درجة النساء، اذا لم يتجاوزها انحطاطا.

ثم لو سلمنا انّ للرجل وحده حقاً في التعلم والتمدن والتمتع بخيرات هذه الحياة والحياة المقبلة، أفما يلزمنا التسليم بوجوب تعليم النساء لكي يتيسر له الحصول اقله بسهولة على هذه الحقوق؟ اذ من المعلوم الذي لا يشوبه ريب أنه لا يمكن وجود العلم في عامة الرجال من دون وجوده في عامة النساء، كما انه لا يوجد نساء عالمات في عالم من الرجال جاهل، وذلك لوجود العلاقة الرابطة بين الطرفين وتأثر احدهما بالاخر. وما خرج عن ذلك فنادر لا يبنى عليه حكم. أو ما نرى المرأة مراراً كثيرة تشغل مكان الرجل عند عجزه عن القيام بحق واجباته أو فقده، فيضطرها الأمر الى مباشرة كثير من الأعمال المختصة به؟ وأحيانا نرى الرجل نفسه في اضطرار كلي الى المرأة لكي تأخذ بيده وتساعده في الرأي والعمل. وكم رأينا واحدة من هذا الجنس، لاجل مجرد ولادتها من عايلة شريفة ودم ملوكي، قد جلست في كرسي الحكم وسادت رقاب العباد سيادة مستبدة مستقلة. فالجأها الحال الى الاهتمام بالمملكة والمحافظة عليها، حتى ان سعادة المملكة وشقاءه يتوقفان على تدبيرها وأرادتها وادارتها. أو ما نرى رجالا كثيرين عند وفاتهم يتركون لنسايهم أملاكا وبنين وغير ذلك لاجل، الاهتمام بهم وتدريبهم وتدبيرهم؟ وهل نقدر ان نشير الى واحدة من هذا الجنس ونحكم بأن صروف الزمان وتقادير الدهر لا تلقيها في احدى هذه

الاحوال؟ وماذا نستنتج من كل ذلك الا شدة الاحتياج الى تعليم النساء ووجوبه من دون استثناء. وناهيك ان واجبات المرأة الخصوصية ليست بقليلة، ووجوب تعليمها بالنظر الى هذه الواجبات سيزيد وضوحا من ملاحظة ما سيرد بيانه.

وأما ما يجب على المرأة ان تتعلمه فهو بالاجمال كل ما لا بد منه لاجل تتميم واجباتها الخصوصية بسهولة وتدقيق وثقافة وفصاحة، وجعلها عضوا يليق بجماعة متمدنة. ومن ذلك اولا الديانة، لان تعلم الديانة من أكبر حقوق المرأة وأعظم واجباتها. وليس عاقل يسلم بان الديانة أنما أنزلت على الرجل وأعطيت له وحده. وبما ان أوامر الديانة ونواهيها تتجه الى المرأة والرجل معا لا يقدر أحدهما أن يقوم مقام الاخر في معرفتها وتأدية واجباتها. ثانيا اللغة التي ولدت فيها بحيث تكون قادرة على تأدية المراد بكلام صحيح اللفظ والمعنى. والا فأنها توقع فساداً في لغة جيلها، مبتدية في ذلك من أولادها. لان الولد يتعلم لغة أمه، فان كانت لغتها صحيحة كانت لغته كذلك والا فلا. ولا يحتاج في ذلك الى دليل أو مثال. فان تأثير المرأة في لغة جماعة أعظم مما يتوهمه البعض. وربما كانت الأم من أكبر العلل في تفرّع اللغات وفسادها. ولعل تعلم لغات غريبة مما يفيد المرأة فايدة كبرى ويفتح لها بابا للعثور على فوايد مفقودة أو نادرة الوجود في لغة قومها، كما هو الحال في اللغة العربية التي لم يلتفت الذين كتبوا فيها الى المرأة والاطفال والبسطاء. ويا ليت قومنا المتآخرين لم يحذوا حذو الاولين في هذا المعنى. ثالثا القراءة، ولا يخفى احتياج المرأة الى هذه الواسطة، لانها بواسطة الحروف وقوة الباصرة تتوصل الى ما لا سبيل لها الى الوصول إليه بواسطة الصوت والاذن. وضعف قوة الذاكرة في الانسان وانطباعه على النسيان، ولاسيما المرأة، مما لا يشك به أحد. فهي لا تقدر على استحضار جميع واجباتها من روحية وزمنية دايما في ذهنها، فتحتاج الى من لا يزال يقرع أذنيها ويذكّرها بها. والكتاب يتكفل بذلك، فانه قادر ان يكون معها ويرافقها في كل زمان ومكان وحالة. فهو يكلمها من دون صوت، وينبّهها من دون خوف ولا خجل، ويجيبها من دون تذمر ولا ضجر. وهي تأخذ رأيه متى شاءت من دن احتساب ولا حياء. واذا وجدته غير أمين، تقدر ان تنفيه أو تحرقه، ولا جناح عليها. رابعا الكتابة، وما يتوهمه البعض من مضرات، هذه الصناعة الشريفة للمرأة باطل لا أساس له. ولاي شيء نحرم المرأة الواسطة الوحيدة لتبليغ خاطرها مكانا لا يصل

صوتها اليه؟ وكم هي قيمة الكتابات المكتوبة من رجل تستأجره المرأة لكي يفتكر عنها ويكتب لها؟ ولا يجوز أن نقاصّ كل الجنس بذنب واحدة منه قد أساءت استعمال هذه الالة. وبموجب هذا المبدأ يلتزم الرجال أنفسهم بترك القلم لانهم كثيراً ما يسيئون استعماله. خامسا علم تربية الاولاد، وهو علم نفيس لا بد منه لكل أم. وكيف تقدر المرأة أن تقوم بحق التربية لاولادها اذا كانت جاهلة للمباديء والاصول المبنية عليها، مأخوذة من اختبارات عيال وأجيال عديدة. وهل تعرف من نفس طبيعتها ما هي الطريقة الأحسن لاقتياد الولد الى الخضوع والطاعة مثلا؟ أما نرى كثيراً من الأمهات لا يعرفن طرق المحافظة على الاولاد نفساً وجسماً؟ ونتايج ذلك أوضح من أن نبينه. سادساً الاعتناء بالبيت من خدمة ونظافة وخياطة وطبخ وأهتمام بالمرضى وما أشبه. ويا ليته يوجد مدرسة للنساء لاجل تعليمهن هذه الاعمال المظنونة من كثيرين حقيرة لا تحتاج الى علم أو مدرسة. سابعاً الجغرافية، وهذا العلم من شأنه أن يوسع عقل من تعلمه ويفيده في أمور كثيرة. وعلى ظني أنه لا يضر المرأة توسيع عقلها. وفايدة هذا العلم لاولادها يعرفها من سمعها تجيب اولادها وتسألهم في هذا الموضوع. ثامنا التاريخ، وفايدته لها ولاولادها لا تنكر. وشدة ميل الاولاد الى استماع القصص والاخبار مما لا يشك فيه أحد. وعوض أن تصرف الام أوقاتها مع أولادها بالصمت أو بقصص كاذبة وحكايات فارغة باطلة وأحيانا مضرة، تقدر بواسطة هذا العلم أن تسليهم بأخبار تاريخية صحيحة تفيدهم في المستقبل أيضا. ولو عرف النساء التاريخ وما يتعلق به من القصص المفيدة لما كنا نرى أولاد هذا الجيل لا يعرفون الا قصة الغول والعجوز وأمثالها. تاسعا الحساب. والذين لا يعلقون على الحساب كبير منفعة في النظريات، زاعمين أن فايدته محصورة في الذين لهم أملاك واسعة وأموال كثيرة لا يقدرون على احصايها الا بالقلم والارقام الهندية أو في أرباب الدواوين والتجار، فلو وسعنا الوقت والمقام لما كنا نعجز عن أن نقدم لهم براهين عديدة تبيّن لزومه لغير هؤلاء وللمرأة نفسها.

هذا ولا سبيل الى تعيين المقدار الذي يجب أن تتعلمه المرأة من كل ما ذكرته. ولا ينتج منه ان المرأة يجب أن تقتصر على تعليم هذه الاشياء فقط ولا يجوز لها أن تتخطاها. وما أحسن ما كتبته أحدى النساء الفاضلات في هذا المعنى. وخلاصته ان المرأة يجب أن تتعلم ما يجعلها حكيمة من دون عجب، ومغبوطة من دون شهوة

ومفيدة من دون شهرة، ويقتادها الى معرفة الحق ومحبة الحقايق ويقوّم أفكارها ويهذب عقلها ويعلمها الافتكار والمقايسة والتأليف والتركيب والترتيب ويجعلها تفضل الاشياء الحقيقية الصادقة على الامور المبهجة الحديثة، الى غير ذلك مما أشبهه.

أما فوايد تعليم المرأة فكثيرة. فمنها ما يرجع الى المرأة المتعلمة نفسها. ومنها ما يعود الى زوجها. ومنها ما يرجع الى أولادها. ومنها ما يشمل العالم أجمع. وقد سبقت الاشارة بالاجمال إلى كثير من ذلك. فلنتقدم الان الى الكلام عنه بالافراد والتفصيل على وجه الاختصار.

فمن فوائد التعليم للمرأة نفسها انه يوسع قواها العقلية ويهذبها. ويوقظ ضميرها وينبهه ويحييه. ويقوّم ارادتها وعواطفها الادبية ويرتّب سلوكها وتصرفها، فيزيد رقة قلبها رقة، وحنوّها حنوا ولينها ليناً وهلم جرا من هذا القبيل. ويسهّل طرق واجباتها وييسر أعمالها وآمالها. ويأخذ بيدها في مدافعة الاهواء المنحرفة المغروسة فيها طبعاً. ويوازرها على كبح الجماح الغريزي وقمع الخصال والملكات الرديّة. ويقيها من الوقوع في ورطات الجهل والحماقة. ويلطّف أوجاعها ويخفف آلامها. ويعطي راحة لجسمها وحرية لضميرها وعقلها واستقامة وأصابة لأفكارها وتصوراتها. ويعيّن لها واجبات وأعمالا تناسب بناءها وتليق بها. ويورثها خصالاً ومزايا تلقي لها قلب الجماعة أعتباراً وكرامة ومحبة وهيبة ووقاراً، فلا تعود تحسب مجرد آلة منفعلة لا صوت لها ولا رأي، بحيث تلتزم بالامتثال طوعا أو كرها لارادة سيدّها وأوامره من دون بحث ولا سوال، بل تصير أهلا لان تكون في العالم عضواً مهماً للجماعة يشاركها في الحاسيّات والرأي والعمل، وبالتالي يجعلها تعيش بالراحة والغبطة والسعادة في هذه الحياة وربما في الحياة الآتية. وكل ذلك غير خافٍ عن أصحاب البصيرة والنظر.

أما فوايد تعليم المرأة لزوجها فتتضح من النظر الى نسبتها اليه وما تقتضيه تلك النسبة. ولا يخفى أن علايق الارتباط بينهما من أعظم ما يوجد في عالم نظير عالمنا. ويظهر عند التحقيق ان المقصود الاصلي من المرأة لزوجها أن تكمل نقايص طبيعته وتجعله أكمل مما لو كان لولاها. لانها في الغالب تقدر أن تميل به الى الجهة التي تروق لناظرها فتجعله أحسن وأسعد أو أردى وأشقى مما هو بحسب هواها. وهكذا القول

في الرجل بالنظر اليها. وما دامت درجة المرأة أو الزوجة لا تحسب أرفع من درجة الأمة أو الجارية الا قليلا، يكون تقدم العيال وبالتالي العالم بطيئاً جدا. وذلك لانه والحالة هذه يكون ما يعمل في العايلة التي هي سرير الطبيعة العظيم قليلا في الغاية. وتكون الآلة الاقوى للحكم بشريعة المحبة والمعروف باطلة عاطلة والقوة الصامتة التي للمرأة في سياسة العالم ضعيفة لا تأثير لها الا قليلا. فيلزم حينئذ الالتجاء الى الحكم بقوة الخوف والتأديب التي هي قاصرة لا يتوصل بها الى المراد على أكمل حال. والرجل أنما يتخذ المرأة لكي تكون معنية له في أعماله وشريكة في آرايه وأفراحه وأحزانه وفقره وغناه، ومربية لاولاده ومهتمة ببيته في غيابه وفي حضوره، وأقرب صديق له ترافقه في كل مكان وزمان وحالة، اذ تطلع على عيوبه ومحاسنه أكثر من كل انسان غيرها من دون استثناء الوالدين والأخوان. وهي تلتزم له بواجبات خصوصية من محبة وطاعة وأمانة، الى غير ذلك مما لا يسعني ذكره. وبما أن شرفها في شهرته، واكليلها في كرامته وراحتها في نجاحه وصلاحه، يكون نصحه وتقويمه وراحته من أكبر مرغوباتها وهمومها. وماذا ينتج من كل ذلك ألا أن فوايد تعليمها له ولما يتعلق به جزيلة لا تقدر. وهل يتأتى لها القيام بحق ذلك أو يليق بنا ان نطلب أو نترجى منها أعمالا ومهمات كهذه من دون أن نعلمها. وكم تكون الخسارة اذا أعفيناها من كل ذلك لكي نتخلص من كلفة تعليمها. وكيف يمكنها من دون تعليم أن تكون لرجلها زوجة فهيمة وصديقة مشفقة ومشيرة حكيمة وقرينة أمينة في تأدية واجباتها له ومساعدة له في أعماله ومخففة لآلامه ومربية خبيرة لاولاده وحافظة لترتيب بيته وتدبيره وكاسرة لعادية حميته وهلم جرا؟ والرجل الذي يسأل في المرأة عن حسن الاخلاق والفهم والمحاسن الادبية دون الصفات الخارجة المحضة، هل تروق له مساكنة زوجة خالية منها أو مسامرتها؟ أفما يكون البيت عنده كبرية مقفرة، وتكون عيشته مكدرة منغصة وبيته عادما كل ترتيب ونظام ونظافة، وأولاده متروكين لعناية التقادير والطبيعة؟ أما تفوته كل البركات والراحة والفوايد المقارنة لعايلة أمها متمدنة تكللها بأكاليل بشاشتها وهشاشتها وتسود عليها بقضيب حكمتها وفطنتها؟

ثمّ ما أعظم الفوايد الحاصلة للاولاد من تعليم المرأة. لان المرأة تبذل كلّ ما لها من المعرفة والاداب والتمدن لاولادها، والولد يقبل المؤثرات الاولى من أمه. لانها هي أول شيء يقع تحت حواسّه وادراكاته. فمن النظر الى نور وجهها يكتسب

أبكار أفكاره، وعيناها وصوتها واستمالتها اليه تنبه الحركات الاولى في قلبه. واذ يكون كأرض بايرة لم يخطها محراث ولا علتها منجل، يقبل منها تلك الحركات مهما كانت، أي سواء كانت جيدة أو ردية، جليلة أو حقيرة، مستقيمة أو معوجة. ويراقب أعمالها وحركاتها بميل غريزي شديد ويتجه نحوها بعواطف قوية لكي يتقلد أعمالها ويقتدي بمثالها. وهي حينئذ تطبع في قلبه الخالي اللطيف اللينّ كل ما طاب لها ووافق مذاقها. وتتحرك برباطات نفسه وهي في قبضتها الى الجهة التي تقصدها وتروق لناظرها. ولا يخفى أن المؤثرات الاولى تكون أقوى المؤثرات وأكثرها دواما، لانها تدخل الى أعماق القلب بكل قوة، وهناك تحيي وتنمو وتكتسب بالتدريج قوة تغلب جميع المؤثرات الأخر، الطارية عليه بعد ذلك. وعندما تنهك الشيخوخة جسم الانسان وتكاد تتلف أردية نفسه الخارجة، تبقى تلك التأثيرات في نفسه كبذرة ساطعة في قشورها. والحاسيّات والافكار التي يقبلها الولد من أمه، وهو صغير، هي التي تكسبه في سلوكه الهيئة والصورة المخصوصة التي تكون له في مدة حياته. وهي تبقى معه ولا تفارقه ما دام حيا. ومتى رمته الشيخوخة بنبالها، وأضنت جسمه وأضعفت قوى عقله فانك تراه يقدر أن ينشد أشعاراً تعلمها من أمه في نعومة أظفاره، مع أنه لا يقدر ان يذكر شيئاً من الحوادث الواقعة في أمسه. وهو كما قال أحد المشاهير يتعلم في مدة الاربع السنين الاولى من عمره أكثر مما يقدر أن يتعلمه في ساير حياته. ولا يخفى انه يكون كل هذه المدة في مدرسة أمه يرافقها في كل مكان وزمان وحالة، وقلما نراه مع أبيه أو تحت تدبيره وعنايته، لان الاب يكون في الغاب مشغولا في السوق أو الحقل. ولهذا اذا قصدنا اصلاح العالم أو جماعة أو عايلة، فلكي يكون لنا أمل بالنجاح، يجب أن نبتدي أولا في اصلاح هذه المدرسة، وأن تدخل فيها العلوم والمعارف والآداب السليمة الشافية ونبذل الجهد في تثقيف الأم التي هي معلمة هذه المدرسة وكتبها وقوانينها وروحها وحياتها وكل ما لها. وحينئذ نرى الاولاد يرتضعون المعرفة والآداب مع الحليب، ويستقون من ينابيع التمدن الصافية مياه الخصال والعلوم والاخلاق الرايقة بحيث تنتشر تلك المياه في أعضايهم اللينة وتؤثر فيها كطابع تأثيراً لا يمحى منهم فيما بعد. وتراهم وهم في أحضان أمهاتهم أو جلوس الى جانبهن يدرسون المثالات الاولى الاساسية ومبادي العلوم والفنون. ويتمتعون بأثمارها الشهية في طفوليتهم وبعد ذلك الى نهاية حياتهم. وفي

هذا المكان المظنون من كثيرين حقيرا لا طايل تحته يتصور جنين العالم وفيه يولد ويترعرع. ومن هذا الابتداء نقدر أن نحكم ماذا وكيف يكون العالم بأسره، وعليه تتوقف سعادته وشقاؤه. لان المرأة، ولو سألتني ألف مرة قلت لك: المرأة هي التي تصور العالم كيفما شاءت وتضعه في القالب الذي تريده. لانه ما من عايلة صغيرة أو مملكة كبيرة الا وللمرأة التأثير الاعظم فيها. حتى اذا عم النساء الجهل في مكان أو زمان نراه قد أنتشر واستولى بملء قوته على جميع أهله، وما يجعل الناس برابرة أو متمدنين أصحاب ديانة أو كافرين أشراراً أو صالحين علماء أو جاهلين الى غير ذلك انما هو المرأة. وهي سيدة الكون وقالبه في طفوليته ومرآته وقدوته في صبابه وحكمته وقايدته في شبابه وراحته وبلسمه في شيخوخته. وتراها عندما يقع الولد على صدرها أو يجلس الى جانبها تشغل أذنيه وساير حواسه بما لذّ لها ووافق مذاقها وعادتها، وتفيض عليه بسخاء ورغبة، إما ما راق وعذب من مياه تعليمها وآدابها وإما سما زعافا من مجاري جهلها وحماقتها. وعلى ذلك يكون العالم في معرفته وآدابه وروحه وطباعه وأخلاقه وهلم جرا نظير أمه. ويا ليت شاعرنا قال: ومن يشابه أمّه فما ظلم. حتى قال أحدهم: أخبرني ما هو الإنسان وأنا أخبرك ماذا كانت أمه. ومما يصحح ذلك أن جميع أكابر الدنيا ومشاهيرها، كالاسكندر وبونابارته وغيرهما الا ما ندر، كان لهم أمّهات أو أقلها يكون زوجات، مهذبات حكيمات. وقلما نرى أحداً يخرج، عن هذا القانون، وهو مسلم بالتجربة والاختبار انه كما تقدم لا يمكن وجود علم في عامة الرجال من دون وجوده في عامة النساء، كما انه لا يمكن وجود نساء عالمات في عالم من الرجال جاهل. وما هي النتيجة من ذلك جميعه الا ان فوايد تعليم المرأة لأولادها عظيمة لا تقاس ولا تقدر.

ولا يخفى ان كل ما سبق ذكره من فوايد تعليم النساء لمن تقدم يرجع الى العالم بالجملة، لان العالم مؤلف من الافراد والعيال ومن شأن المؤلف ان يكون بحسب أجزايه التي تألف منها. ولعلنا لا نحتاج الى التفصيل في ذلك بعد كل ما تقدّم في هذا المعنى. ولكن قبل الانتقال من هذا البحث، أقول كلمة للمرأة المتمدنة: ان كونها في العالم عضواً مفيداً ومهمّاً بهذا المقدار للجماعة، لا يجب أن يوقعها في ورطة العُجب والكبرياء أو يحملها على رفع رأسها على رجلها ولو كانت أعلم منه. لان العرضيات لا ينبغي أن تبطل الجوهريات. ومنزلة المرأة من الرجل معلومة لا يجوز لها

تخطيها ومجاوزتها في احدى الاحوال. وأخرى للمرأة الغير المتمدنة: أن كرامة المرأة المتمدنة ومقامها يختلفان عمّا لها، ولهذا لا يحق لها أن تدّعي لنفسها بجميع ما ذكرناه للنساء من الحقوق، أو تتوهم أنها قادرة على مباشرة كل ما خصصنا المرأة به من الاعمال. وفي هذا القدر كفاية لمن يعتبر.

أما الاضرار الناتجة من جهل المرأة، فمن جملتها فساد ذوقها، لانها تستحسن ما يستهجنه ذو الذوق السليم من أمر الملبوس والزينة والحركات. فتراها تخترع وسايط شتى لاجل تحسين قدّها أو لونها أو هيئتها، كما تدّعي، غير مرتضية بما أسبغه عليها من ذلك باري الطبيعة الحكيم، وتبذل جهدها في أن تجعل نفسها بمنزلة لُعيّبة للفرجة أو شرك يصطاد به الناس، غير عالمة أن ذلك أنما يزيدها شناعة وقبحا ومقتا. ومنها فساد عقيدتها، لانها تصدق خرافات وتعتقد بقالات لا يقبلها العقل الصحيح، بل تدل على صغر عقلها وحماقتها. وذلك كالاصابة بالعين ونبح الكلب وعواء الثعلب وهلم جرا، مما اشتهر عنها في كل مكان وزمان. ومن أراد الوقوف على ذلك فليطلبه في الكتاب الكبير المنسوب الى النساء الذي لا يوجد منه ولا صفحة واحدة في حوزة المرأة المتمدنة، أو يسأل عنه العجايز اللواتي قرأنه وعلّمنه في مدارسهن. ومنها فساد آدابها، كما يظهر في كلامها وتصرّفها بين الجماعات. ومعلومكم أن صراخ النساء في الأعراس وأوقات الفرح، وولولتهن في المآتم وأزمنة الحزن مما يدل على شدة جهلهن وابتعادهن عن درجة التمدن والآداب ابتعاداً قاسياً. ومنها فقدان المحبة الطبيعية، حتى ونحو أولادها. ومما يثبت ذلك هلاك الآلاف الكثيرة في الهند من الاولاد الذين تتلطخ أيادي أمهاتهم، وتتضرج اذيالهن بدمايهم كل سنة. ومنها فوات كل ما سبق ذكره من فوايد تعليم المرأة. ولا ريب أن الاضرار الحاصلة من المرأة الجاهلة، لمن تقدم ذكرهم، هي أعظم بغير قياس من الفوايد الناتجة لهم من المرأة المتمدنة، كما يظهر عند الاعتبار. وبالاجمال أقول إن من أراد الوقوف على المضرّات الناجمة من جهل النساء فلينظر الى المرأة الجاهلة نفسها في كلامها وملبوسها وتصرّفها داخلا وخارجا، ورايتها وأفكارها ومعارفها، وحين تفرح أو تحزن أو تزف أو توضع على مرتبتها، الى غير ذلك من صفاتها وأعمالها وحركاتها ومتعلقاتها. ومن حقق النظر في ذلك يعذرنا من التفصيل فيه أو التمثيل، ولا يكلفنا الى بينات تثبت أن المرأة من دون علم شر عظيم في العالم، اذا لم تكن أعظم شر

يمكن تصوره.

فالناتج مما تقدّم، اذا حاولنا أصلاح قوم يكون تعليم النساء هو الدرجة الاولى من السلّم والباب الذي يجب أن يفتح أولا وبديا، مبتدئين في ذلك من صغرهن. وأما الذين يتركون النساء وراهم ويأخذون في تعليم الصبيان أو الشبان، فهم كمن يضع رجلا على الأرض واخرى في السحاب. وتراهم في الغالب يقصرون في مطلوبهم، وبالكد يكون جهدهم وجدّهم كافيا لاصلاح ما تفسده النساء. لانهم كلما بنوا صومعة تراهن يهدمن برجا وكلما رفعوهم درجة تراهنّ يحططنهم درجات. وقد قال بونابارته الشهير: إن ما تبنيه في مایة عام تهدمه المرأة في سنة واحدة. وكل ذلك قد ثبت في التجربة والاختبار، وعلى من شك تحقيق النظر وجودة الاعتبار–ولعلّ ما قلته كاف للدخول في موضوع كهذا لم تجرِ فيه أقلام أسلافي من أهالي البلاد. وخلاصته وجوب تعليم النسَاء بناء على أن التي تهز السرير بيمينها هي التي تحرك المسكونة بذراعها.

سليم البستاني

العرب والافرنج

(الجنان، الجزء العاشر، ١٨٧٩)

من القواعد التاريخية المقررة أن وقوف الامم على ماضي تواريخها يؤثر في حاضرها وفي استقبالها وان رجوعها الى حالة التمدن بعد خروجها منها بطوارق الازمان اسهل من وصولها اليها وهي خارجة من حالة البربرية والجهالة وان اهالي المناطق المعتدلة اسرع في النقل والاقتباس من اهالي المناطق الباردة وان اجتماع امم كثيرة امة واحدة جغرافياً وسياسياً يعيق بلوغ درجات التقدم بواسطة الافتقار الى التكاتف التام والتواطىء المنتظم العام في الجد والكد لبلوغ المآرب. فهذه الاصول الاساسية لا بد من ان نجعلها نصب اعيننا في هذا الزمان الذي قد علقت الامة الشرقية فيه آمالها بالرجوع الى ذلك التمدن العربي او الشرقي الذي مكّن اوروبا من بلوغ ما قد بلغته من التقدم الأدبي والمادي. وانقطاع أمل الامم في بلوغ الغاية المقصودة بسبب بطىء حركتها التقدمية او الصعوبات التي تراها تحول دونها ودون المرغوب هو خطا مبين يضر بالحال والاستقبال ويخالف الحقائق التاريخية القريبة والبعيدة، فان العبرانيين في القرون المتوغلة في القدم والافرنج في القرون المتوسطة لم يقطعوا السبل التي اوصلتهم الى تقدمهم العظيم الا بعد ان قاسوا صعوبات كثيرة وتغلبوا على موانع جمة مهمة. ولسنا من الامم البطيئة التقدم، وقد ظهر ذلك في القرون المتوسطة وأبنّا بعض التقدم الادبي الذي فاز سلفاؤنا به عندما فازوا بتقدمهم الحربي والمالي العجيب وذلك في الجملة التي نشرناها في الجنان الماضي واتينا بشواهد عليها من قلم عالم مشهور من علماء هذا العصر وهو مستر دريبار الامركاني المتمتع

بشهرة عظيمة في العالم الجديد حتى فاز بالشهرة في العالم القديم. اما نحن الشرقيين في هذا القرن فقد شرعنا في التقدم بدون ريب، والشواهد كثيرة في الديار الواقعة بين نهر الطونة وخليج العجم وبوغاز باب المندب، وعندنا أن الابتداء في ذلك التقدّم انما كان منذ جرت علاقات مهمة بيننا وبين الغرب وذلك منذ نصف قرن في الاكثر. واذا قابلنا حالنا الحاضرة بالحالة التي كنا عليها قبل الزمان المذكور نرى ان اقساماً كثيرة من بلادنا قد بلغت ذروة مهمة بواسطة اقتباس اسباب التقدم وانتظام الهيئة الاجتماعية مع ان الشقاق والفقر وغير ذلك وقفت لنا في السبيل كأنها حاجز لا نقدر ان نقطعه الا بعد ان نهدمه بدون ان نرى في ايدينا سلاحاً جديداً. فهذه الحال قد اضعفت امل كثيرين من الامة، حتى انهم باتوا لا يؤملون بتقدم ولاسيما بعد ان رأوا فراغ خزائن اهل الزراعة والتجارة والصناعة. وذلك يضرّ بتقدم الامم بدون ريب. ومن الواجب ان نسمح بأن نخسر كل شيء خلا الامل، فانه هو المحرك الحالي والقوة الادبية في الانسان التي تصبر على بلايا الزمان ولا تزول ولو اشتدت الخطوب عليها، فانها تعتصم على الدوام بالصبر الجميل وترى في المستقبل البعيد ما يقربها ويحفظ قوتها فيها. وقد قال العالم المذكور في الجملة التي نشرناها في الجزء الماضي من الجنان إنه كان في قرطبة العربية في اسبانيا مليون من السكان وإنه كان الاهالي يسيرون فيها بعد غياب الشمس عشرة أميال في شارع مستقيم بنور مصابيح الحكومة، مع انه بعد بلوغ قرطبة واكثر المدن العربية ذلك النظام الدّال على انتظام كل حال بسبعمائة سنة لم يكن في لوندرا. مصباح واحد عام. وان شوارع قرطبة كانت مبلّطة ببلاط فاخر مع انهُ بعد ذلك بقرون كان الذي يخرج من بيتِه في يوم ذي مطر يغوص في الوحل الى اكارعهِ. وكذلك كان انتظام غرناطة واشبيلية وغيرهما. وهكذا نرى ان التمدن والانتظام والمعارف كانت عند ابواب باريز وبالتالي قريبة من لوندرا. ومع ذلك مضت قرون كثيرة على باريز وهي بحالة نخجل بان تكون فيها اصغر مدن الشرق في هذا القرن ولوندرا قطعت سبعة قرون بدون ان يكون فيها مصباح واحد ولا ريب في انها كانت بدون شيء من أسباب التمدن والانتظام. ومن المعلوم ان جيراننا الأوروبيين في الجهة الشمالية ليسوا الذين يقتبس التمدن عنهم فانهم يكادون يكونون مثلنا وطريقة جارية بيننا وبين فرنسا وانكلترا. ومع ذلك في نصف قرن رأينا في الاستانة العلية وفي الديار المصرية انتظاماً وترتيباً وتقدماً لم تبلغها

المدينتان اللتان اصبحتا أعظم مدن العالم في هذا العصر من كل الوجوه في نحو عشرة قرون. اما ما سبق النصف من القرن المذكور فلم يكن غير زمان حصر الولايات بحكومات الباشاوات ومنع اسباب التقدم عنهم وما نراه من تمكن كثيرين من اهالي اوربا من تحصيل المعارف العربية وغير ذلك، يبين لنا ان مؤخر التقدم عندهم لم يكن عدم تمكنهم من نوال العلوم التي كانت جارية عند سلفائنا العرب فانه من بداية القرن العاشر اخذ الاوربيون في ان باتوا اسبانيا من كل البلدان المجاورة ليتعلموا في مدارس العرب، حتى ان احد تلاميذ مدرسة قرطبة العالية العربية فاز بنجاح عظيم وبلغ اعلى درجة في العالم المسيحي وهي درجة البابَاوية.

هذا ومن المعلوم ان كثيرين من ابناء هذا الزمان حتى من نفس العلماء العرب يمتنعون عن اقتباس المعارف الاوربية لانها في يد قوم ليسوا من جنس ودين واحد. مع ان هذا لم يكن شأن العرب في ازمان تقدمهم ومعارفهم وفتوحاتهم فانهم افرغوا جهدهم في تحصيل ما هو عند غيرهم من الامم من المعارف والعلوم والصنائع قاطعين النظر عن الاختلافات الدينية مراعين صوالحهم العمومية في ذلك. وقد قرر العرب في كتبهم بانهم نقلوا الحسابيات عن اليونان والهنود وحسنوها. وبذل الخلفاء الجهد في ترجمة كتب اليونان وغيرهم فترجموا ارسطاطاليس وترجموا ابولونيوس وارشيميدس وغيرهما، حتى انهم لم يكونوا يمتنعون عن دخول بلدان الاجانب مع ان البعض يظهرون تعجبهم اذا ذهب بعض ملوك الشرق الى اوروبا ويظهرون كدرهم عند تردد عظماء الامة عليها في هذا الزمان كالحضرة الخديوية السنية وانجالها الفخام، مع ان الخليفة المأمون كتب الى الامبراطور تيوفيلوس بانه راغب في زيارة القسطنطينية عند سنوح الفرصة وطلب إليه بان يسمح للاون المشهور بالحسابيات بان يأتي بغداد ليعلمه بعض معارفهِ. وقال ذلك الخليفة الحاذق العاقل في ذلك الكتاب لا تجعل اختلاف الدين والبلاد يحملك على رفض طلبي. فافعل ما تحمل الصداقة الصديق على فعلِه وسأعطيك مائة مثقال من الذهب واتحاد دائِم وسلام. (انتهى). ولم يكن ذلك الامبراطور في ذلك العصر بالنسبة الى العرب الا كالمتعصبين من العرب في هذا العصر بالنسبة الى الافرنج. فانهُ لم يجب طلب المأمون واجاب بقحة لا يفتخر بها غير البرابرة فانهُ قال في جوابِه ان العلوم التي زينت الاسم الروماني لا تعطى ابداً لبربري (انتهى). فمن هو البربري يا ترى. فتعقل العرب في

ذلك العصر يمكننا من ان نرى قدر جهالتنا في هذا الزمان ولعل ذلك يعود علينا بالنفع. فانهُ هل يخطر ببال طائفة من طوائف الشرق انهُ من الموافق ان تجعل مدارسها خاضعة لرؤساء من غير اهل دينها ولو كانت مفتقرة الى ذلك كل الافتقار. ففي الزمان الذي يسميه الافرنج عصر الظلمة بالنظر الى جهلهم وتوغلهم في التعصب وتأخرهم ونسميهِ نحن عصر النور بالنظر الى نور التمدن العربي فيهِ كانت عقول العرب غير خاضعة لعناصر التعصب الاعمى المضر فان كثيراً من المدارس العربية العالية في قرطبة وغرناطة واسمها الآن كوردوفا وغراندا وغيرهما كانت تحت رياسة اسرائيليين من اهل المعارف والحذق. وكان قد سبقهم الخليفة هرون الرشيد الى وضع رئيس على المدارس دينهُ غير دين اكثرية تلامذتها فانهُ جعل موسى بن يوحنا المسيحي النسطوري رئيساً عاماً على كل مدارس الخلافة الاسلامية. فبعد العرب عن التعصب في زمان عزهم ومجدهم كان يقابل قرب الافرنج منهُ حينئذٍ وقربنا نحن ايضاً منهُ في هذا الزمان.

ومن يا ترى من ملوك الارض اعدل منهم واشد محافظة على حقوق المساواة؟ فان اوربا لم تبلغ ما بلغوهُ من ذلك حتى في نفس هذا القرن فان الاسرائيلي لا يزال مضطهداً في بعض البلدان واضطهادهُ فيها انما هو جزء من الف جزء من بقايا الاضطهادات التي جرت بواسطة سلفاء الافرنج المتعصبين الجهلة وهم البرابرة الذين قلبوا المملكة الرومانية من اساسها. ولا يظهر عدل العرب القدما وبعدهم عن التعصّب في شيءٍ قدر ظهورهِ في التجارة في اسبانيا. فانهم الذين تمكنوا من اتقانها واختراع الابرة التي اخترعوها دليل نجاحهم. ومن أقطع البراهين على صحة ذلك دخل بعض امرائهم فان عبد الرحمن الثالث أمير الاندلس دخل خزينتهُ في سنة واحدة ما يوازي خمسة ملايين ونصف مليون ليرا انكليزية وربما كان ذلك في زمانهِ قدر خمسين مليوناً او اكثر من مال هذا الزمان. والمظنون انهُ لو جمع دخل كل ملوك المسيحيين الافرنج في ذلك الزمان لما زاد عن دخل أمير الاندلس، وما هو الا بعض الخلافة العربية. وكانت التجارة الجارية بين برسيلونا والشرق مهمة جداً ومتسعة على ان اكثرها كان بيد الاسرائيليين الذين اتحدوا مع العرب منذ دخل موسى الاندلس من اسبانيا وعرضوا انفسهم معهم الى مخاطر الفتوحات ونالوا النجاح الواقي عندما فاز العرب بالنجاح. وخرجوا من أسبانيا مع العرب عندما تمكن

الافرنج من اخراجهم منها ووقعت على الذين اقاموا فيها اضطهادات تقشعر الابدان عند ذكرها. وكانت المراكب المختصة بهم وحدهم الف مركب وهي مراكب تجارية. وشيدوا معامل واقاموا تجارة عظيمة في الاستانة وعينوا قناصل لحمايتها وامتدت من البحر الاسود والبحر المتوسط الى داخلية قارة آسيا حتى بلغت ثغور الهند والصين وامتدت في سواحل افريقية حتى مداكسكار. وجرى ذلك كله بظل العدل العربي، بظل تلك الامة التي جعلت العصبة الدينية محركة للحمية وللفتوحات وفي الداخل قطعت النظر في امور مهمة عن الاختلافات الدينية. وفي اواسط القرن العاشر كانت أوروبا بحالة تحاكي حالة أجهل مدن الشرق، وهذا المشهور، يكتب تآليفهُ الجميلة المفيدة في اصول التجارة برّاً وبحراً، والتجارة ايضاً اخذتها أو ربا عنا وفي اوزانها ما يدل على ذلك ومنهُ القيراط الذي لا يزال مستعملاً في وزن الذهب عندهم، كما هو مستعمل عندنا. فمن يا ترى من الشرقيين يرى تلك الفضائل في اولئك القوم العظام ويجعل الاختلافات الدينية سبباً لمنع دخول الفوائد بيننا؟ ومن المؤكد ان حالة الاسرائيليين عند العرب في ذلك الزمان كانت احسن من حالتهم في ابتداء هذا القرن في اكثر اوروبا، لا بل احسن من حالتهم في بعض بلدان اوروبا في نفس هذا الزمان. وعن أي شيءٍ يا ترى نتج ذلك! لم ينتج عن التمدن والتعقل والحكمة. فمن الواجب بعد ان نقف على هذه الحال ان نجعل شأننا التكاتف في كل عمل ولو اختلفت مذاهبنا وادياننا وان لا نبتعد عن اقتباس كل شيءٍ مفيد من الافرنج، ولو اختلف جنسهم ودينهم عن جنسنا وديننا. وكل من يلاحظ الاحوال الجارية في مصر يرى انها سارية في سبيل اولئك العظام، وامام الجميع كرسي سلطتنا العظمى الاستانة العليّة. واذا تجنبناهم من أين نفوز بالحصول على معارف سلفائنا واختراعاتهم مع التحسينات التي قد شغلت اوروبا عشرة قرون حتى بلغتها. ولا ريب في ان حكوماتنا هي التي ينبغي ان تسير أمامنا في تلك السبل كما سارت الحكومات العربية امام سلفائنا، لانها هي أخذت ما كان عند اليونان والهنود والفرس وأقامت المدارس ونشطت العلماءَ والمدققين وبذلت الاموال لتحسينهِ وتقدمهِ حتى ان العلماءَ واهل المعارف والبحث كانوا يجولون من مكان الى مكان بمال الحكومات وينزلون في منازلها ويأكلون من طعامها، وذلك لنشر المعارف وترويجها. وهذا دليل فضل الدول وتوسيع الدائرة في ذلك دليل اتساع املها.

ولا نحرض الشرقيين على ان يستعيروا ما هو لغيرهم، ولكننا نحرضهم على ان يرجعوا ما اصلهُ منهم وان يسلكوا مسالك سلفائهم بعدم الاستخفاف بمعارف الآخرين وبتعلم اللغات كما تعلموها قبلهم وفي تدقيق البحث قبل الحكم بنقائص اعمال غيرهم وكتاباتهم واحوالهم. فانهُ لولا بحث العرب لما طردوا من اذهانهم تسطيح الارض وصنعوا كرات تدل على ان الارض مدورة، فنقل الافرنج ذلك عنهم كما نقلوا الجبر والحساب والطبيعيات وفن التجارة والصنائع والتاريخ والحكمة والطب والجراحة والكيميا والجغرافية والهندسة وعلوماً اخرى كثيرة، منها اختراعهم ومنها نقلوها عن غيرهم وحسنوها. على اننا نوصيهم بان لا يسلكوا مسلك الافرنج الذين ساقهم التعصب والكبريا الى ان يجتهدوا في اخفاءِ فضل العرب فاننا نبتدي من الآن بأن نقر بأن للافرنج فضلاً لانهم اقتبسوا عن سلفائنا ما قد اقتبسوا ولم يكتفوا بحفظهِ ولكنهم حسنوهُ واي تحسين. على ان الظاهر ان المنصفين من علماءِ هذا العصر ومنهم موسيو دروي الفرنساوي ومستر كبون الانكليزي ومستر دريبار الامركاني قد اخذوا في ان يبينوا الحق بروح العدل والانصاف ولعلهم يكفّرون عن ظلم سلفائهم وتعصبهم.

وقد قال مستر دريبار المذكور بهذا الشأن: لا بد لي من ان اتأسف لان علوم اوروبا قد اجتهدت اجتهاداً متصلاً في ان تقطع النظر عن مديونيتنا العلمية للعرب. على انهُ لا ريب في ان اخفاءِ ذلك لا يمكن ان تطول مدتهُ. فان الظلم الناتج عن العدوان الديني والكبريا الوطنية لا يبقى ثابتاً الى الابد (انتهى). وبعد ذلك ذكر الاختراعات والعلوم الكثيرة التي اخترعها العرب حتى ان علماءَ الافرنج لا يبحثون في شيءٍ منها بدون ان يروا فيها فضل العرب السابق.

وقد قال ايضاً بهذا الخصوص ان مديونيتنا للعرب في اسبانيا في خصوصيات الخيول وترتيبها وتنظيمها هي اظهر من مديونيتنا لهم في المعارف العالية. فانهم وضعوا اتقان الزراعة فاقتدى الافرنج بهم وقرروا لذلك قوانين مخصوصة. ولم يكتفوا بزرع النباتات وجلب نباتات جديدة كثيرة، ولكنهم اعتنوا كل الاعتناء بتربية المواشيّ وعلى الخصوص الاغنام والخيول. ونحن مديونون لهم بادخال اهم المحصولات وهي الارزق والسكر والقطن واكثر اشجار الاثمار، ومن النباتات الزعفران والسبانخ وغيرها. وهم الذين ادخلوا الحرير الى اسبانيا. وهم ادخلوا سقي

الاراضي بالكيفية المصرية بواسطة الدواليب والآلات. ورقوا اسباب صنائع كثيرة وحسنوا مصنوعات الخزف والحديد والفولاذ. ونبغوا في الدباغة حتى ان افخر الجلد كانوا يصنعونهُ وعندما خرجوا الى مراكش حملوا صناعتهم معهم ولا يزال ينسب ذلك الجلد اليها وادخلوا ايضاً اختراع البارود والمدافع (انتهى).

وقد ذكر اموراً اخرى كثيرة، فهي مع ما قد ذكر اسباب المنافع التي انتفعت بها اوروبا بواسطة سلفائنا والتي قد اجتهد كبرياءُ الافرنج بان ينكرها علينا. غير ان الممتازين منهم في هذا الزمان قد شرعوا في ان يعدلوا فظهر فضل تلك الامة ظهوراً يحرك الامة الشرقية كلها مع اختلاف لغاتها واديانها وعلى الخصوص ابناءِ لغتهم على ان يخلفوهم. وقد ذكرنا الاجتهادات المصروفة في هذا السبيل في جمل سابقة في الجنان، سنعيد بعضها عندما تمس الحاجة.

وما أعظم الفرق بيننا وبينهم فانهُ لما كان الافرنج يمنعون المعارف عن النساءِ كان العرب يفتخرون بالعارفات منهن. وقد عكس الامر غير اننا قد ابتدأنا بالرجوع الى ذلك، وقد شيدت مصر بأنظار خديويها المعظم الحالي مدارس كثيرة وقد نبغت حتى انقطع اثر اولئك بتعليم نساءِ بعض الطب. وقد أشرنا الى ذلك في الجملة الماضية، فالنساءُ قسم مهم منا والتربية في ايديهن وقواعدهن تؤثر في الصغار فتعليمهن من اسباب تقدم الامم الاساسي.

هذا وقد طال بنا الحديث على ان اهمية الموضوع تستغرق اكثر من ذلك. وعلى كل حال لا يلزم أن نجعل كبريا بعض المتسببين من الافرنج عندنا واسطة تكرهنا جودة قسم عظيم من اكابرهم وعلمائهم وخبرائهم. والذين هم من اهل التهذيب والتربية الحسنة بينهم يبينون للذين لا يعرفون اوروبا أن الافرنج الآن هم على غير ما كانوا عليهِ قبلاً وفي عصرهم هم كالعرب في عصرهم النيّر المذكور، فيجعلوننا نحتمل اثقال الذين يخرجون من ضيق حالهم اكراماً لاولئك ولمنافعهم كما احتملوا هم قبلاً، ولئن كان اصحاب الاثقال اكثريتهم.

سليم البستاني

من نحن؟

(الجنان، الجزء السادس، ١٨٧٠)

نحن ذرية قوم أفاضل قد اشتهروا قديماً بالمعارف والصنائع والتجارة والحماسة والشجاعة والفتوحات والفصاحة والحكمة. فمنا من ينتسب الى العرب الذين سادوا ومادوا شرقاً وغرباً وتملكوا بلاد العرب والعجم وافريقية واقصى المغرب والهند وامتدت فتوحاتهم الى اسبانيا واكثر بلدان اوروبا ونشروا الوية العدل والمعارف والصنائع والتجارة والزراعة في كل صقعٍ ونادٍ امتدت سلطتهم اليه، واخترعوا اموراً شتى والفوا كتباً لا تحصى وانشأوا مدارس لا عدد لها في كل مكان خضع لسلطتهم القهّارة. ومنا من ينتسب الى السريان والكلدان اصحاب الفتوحات والشجاعة والسطوة الذين امتدت سلطتهم في الشرق الى جهات مختلفة واشتهروا بحب العلوم والمعارف والحكمة حتى وصلوا فيها الى الدرجة القصوى. ومنا من ينتسب الى اليونان الذين اشتهروا بالفلسفة والحكمة والصناعة والتجارة والشجاعة والاقدام حتى اخضعوا لسلطتهم كل الكرة المعروفة حينئذ شرقاً وغرباً. ومنا من هم اخلاط متسلسلون من امتزاج تلك الشعوب العظيمة بعضها مع بعض. ونحن سلالة الذين اعطوا العالم الاديان وعلموهُ الصناعة واخترعوا لهُ اصول ما لهُ من الامور النافعة واكسبوهُ مباديء ما لهُ من التمدن واسباب الرغد والراحة وفتحوا لهُ ابواب المتجر براً وبحراً واقتحموا الاخطار والاهوال العظيمة لكي يكسبوا بلادهم ثروةً وصولةً وشهرةً وهيبةً. ومنا الشرفاء والاكابر واشهر الكرماء ونحن نكرم الضيف ونحسن مثواهُ وبلادنا احسن البلدان هواءً وماءً وتربةً ورغداً ولغتنا افصح اللغات

واوسعها.

ولكن واسفاه اين كنا واين صرنا الآن؟ اين مدارسنا اين علومنا اين كتبنا اين مكاتبنا، اين تجارتنا اين زراعتنا اين آلاتنا اين صناعتنا اين نخوتنا اين ثروتنا اين قوادنا اين تمدنا اين اكابر رجالنا اين معاملنا اين مراكبنا اين سككنا اين شعراؤُنا اين علماؤُنا اين محبوا وطننا اين الرغد والراحة والكرامة التي كنا فيها؟ ان اكثر ذلك قد صار اثراً بعد عين وكثيرٌ منهُ صار لا اثر ولا عين. نعم انهُ قد بقي لنا الافتخار بكوننا كنا وكنا ولكن اين هذا من ذاك. وقد ابتدأت انوار المعارف تشرق ثانيةً في بلادنا ولكن اين هذه من تلك. وقد ابتدأْنا نرى هنا مدرسة وهناك فيئةً قليلةً من التجار ولكن ما هذه بالنسبة الى تلك وعلى الخصوص اذا كان قيام هذه هو على مصروف الصناعة والزراعة التي هي من اعظم اسباب الثروة ولاسيَّما في بلادٍ كبلادنا. وما نحن إلاَّ كمريض سئَمت نفسهُ الاكل بحيث صار يغتذي من شحمِهِ ولحمِهِ. وقد كثر فينا الوعاظ والمنذرون الذين ينبهوننا الى ما نحن فيهِ من الخطر وما قدامنا من الخراب والوبال، ولكن ماذا ينفع الوعظ من دون عمل وماذا يفيد الانذار اذا كنا كمن يضرب في حديد بارد، او لم يكن من يسمع فيبادر الى معالجة ما بنا من الادواءِ والامراض المتنوعة التي كثيرٌ منها عضال واكثرها قد اختلفت عليهِ الاسباب وتناوبتهُ العقاقير والعناصر الضدية التي لا تُحصَى بحيث تجعلهُ عضالاً بعد ان كان قابل الشفاء واختلفت فيهِ اراءِ الاطباءِ الذين هم من بلدان ومشارب ومآرب مختلفةٌ متضادة واراءِ ومذاهب ومطامع متباينة، وعلى الخصوص حين يكون المريض كما يقال كميتٍ بين يدي مغسّل. هذا على اننا لا نقول اننا لسنا على تقدم ولكن نخشى جدًّا من ان يكون تقدمنا خطوةً من الجهة الواحدة يرجع بنا خطوات من الجهة الاخرى. ولا نشك بان المدارس مثلاً هي من اكبر وسائط التقدم ولكن ماذا يفيدنا اذا كثر فينا العلماءُ والمتكلمون باللغات ولم يكن لهم مراكز يحصلون منها على اسباب معيشتهم وراحتهم؟ وكذلك لبس الجوخ وتحسين الاثاث والتفنن في الاطعمة هو مما يناسب الجميع. ولكن ماذا يفيدنا ذلك اذا كنا نلتزم ان نبذل عنهُ ذهباً اصفر ونغرب اموالنا عنا حتى نصبح بعد قليل في حالة الفقر ولا يبقى لنا الاَّ التمتع بتلك الملابس والاثاث الى ان يعلوها البلى فلا يعود لنا اقتدار على تعويضها. وهو معلوم انهُ كما ان الاسماك الكبيرة تغتذي بالاسماك الصغيرة كذلك الاقوام المتمدنون واصحاب

السطوة يعيشون على كدّ وتعب من هم دونهم في ذلك. ولهذا ما دمنا على ما نحن فيه من التواني وعدم الاتحاد والالفة والجهل والتعصب والاغراض والانقياد الاعمى للذين يحاولون ارتقاء سطوتهم وراحتهم على كيس جهلنا وغباوتنا مكتفين بما ورَّثنا اياهُ المرحومون من المغروسات والالات والثروة لا يمضي الا قليل حتى نرى انفسنا قد وصلنا الى اسفل السافلين، ونرى جيراننا قد سبقونا في ميادين التجارة والصناعة والسطوة على مسافة فراسخ كثيرة بحيث لا يبقى لنا امل بأن نلحقهم ولا بحفظ مركزنا الحالي. وما دمنا نرى اهالي اوربا مع ما لهم من الوسائط والثروة والصولة يجدُّون ليلاً ونهاراً ولا يدعون شيئاً من وقتهم الذي يحسبونهُ ذهباً يذهب سدى، كيف يسوغ لنا ان ندَّعي بكوننا نحن واياهم في ميدان واحد من ميادين السباق، حال كوننا لا نصرف ثلث الوقت الذي يصرفونهُ في الاشغال سياسية كانت او دينية او صناعية او تجارية؟ او كيف لنا امل في مزاحمتهم حال كوننا نسير على ظهر الجمال والحمير وهم يسيرون على ظهر الرياح والبخار؟ وانَّى يدرك الظالع شاو الضليع. او كيف نُؤَمِّل نجاح صناعتنا وتأَخر صناعتهم في بلادنا حال كون كل عربيّ يمدح صناعتهم ويطعن في صناعة بلادهِ ويفضّل ما كان افرنجيًّا مهما كان على ما كان عربيًّا ولو كان احسن وارخص؟ وكيف يمكن ان ينجح نسَّاجو الحرير عندنا مثلاً ما دامت السيدات لا يعجبهنَّ ان يلبسنَ الا الاطلس الافرنجي وعنق الحمام وما اشبه من الاشياءِ والحلى الافرنجية؟ واذ كان الافرنج يقدمون لنا الابرة والدبوس والخيط والكشتبان والمغزل والصنارة والحبر والورق والاقلام والرمل المصبوغ وكل ملبوسنا واحذيتنا وزيتنا واثاث بيوتنا والات صناعتنا وتجارتنا ومطابعنا ومعاملنا الى غير ذلك مما لا يُحصَى، افلا يحقُّ لنا ان نندب حالة بلادنا التعيسة وعوضاً عن ان نقول من نحن ومن كنا واين كنا نقول اين نحن الآن.

سليم البستاني

لماذا نحن في تأخّر؟

(الجنان، الجزء السادس، ١٨٧٠)

اذا سقط شيء من فوق الى اسفل او ارتفع من اسفل الى فوق نقول ان قوةً جاذبةً جذبتهُ او قوةً دافعةً دفعتهُ. واذا دمدمت الرعود ولمعت البروق نقول ان الغيوم قد حكَّ بعضها بعضاً والرياح تصدمها. واذا نجح زيد وتأَخَّر عمرو نقول ان ذاك جدَّ وسعى واغتنم الفرص وهو اهل للقيام بحق العمل وهذا تكاسل وتهامل وهو غير اهل لذلك. واذا تأخرت الامم او نجحت نقول انهُ لا بدَّ لذلك من اسباب. اما ادراك حقيقة تلك الاسباب والوقوف على ينابيعها فمع انهُ صعبٌ فهو ضروري لمن اراد ان يستأصلها. لانهُ لا بد من معرفة المرض واسبابهِ قبل اعطاءِ العلاج. وهذا هو سرُّ التطبيب. لان معرفة العلاج سهلة بالنسبة الى معرفة المرض ولاسيما اذا كان المرض داخليًّا غير ظاهرٍ. وهذا هو الذي اعيا اعظم فحول اطباءِ السياسة واحذق علماءِ التاريخ الذين دأبهم البحث عن امراض الامم واسبابها. وعلى الخصوص لان هذه الاسباب وتلك الامراض لا تكون واحدةً في كل الشعوب بل تختلف باختلاف الزمان والمكان والدِين والذوق والفطرة والاحكام. اما ادراك أسباب امراض امَّةٍ فهو صعب على من ليس من اهلها كما ان من كان مريضاً لا يحسن تطبيب نفسه ولذلك يلزم ان يستعان بما من شأنِه تسهيل السبيل الذي يقود الى معرفة تلك الاسباب، وهذا إنّما يتمّ بالبحث المدقق الخالي من الغرض والتعصب في مرآة العالم وهي التاريخ. لانهُ بمقابلة ماضي امة بحاضرها ومعرفة اسباب ارتفاعها وسقوطها ينكشف الحجاب الكثيف الذي يحجب حقيقة الحاضر، ويصبح كل مستورٍ مكشوفاً. لان المقابلة بين

الاشياءِ تظهر جيدها من خبيثها. لانهُ لو عمَّ الظلم امةً بدون وجود ما تقابل به مما هو احسن منها في غيرها او في نفسها في زمان حاضر او ماضٍ لظنت تلك الامة ان ما عندها هو كل ما يمكن الحصول عليهِ. اما اسباب تاخُّر فسهلٌ ادراكها على من ينظر اليها بعين التاريخ العادلة. وهي كثيرة تكاد لا تحصى. وقد ذكرنا بعضها فيما سبق من الجنان وسنذكر بعضها الان وفيما يأتي ان شاء الله تعالى، لعل ذكرها وتعداد اضرارها يحملنا على الابتعاد عنها وسلوك سبيل يسوقنا الا الاتحاد والاشتراك في الاعمال. لاننا منذ انقسمنا الى عصب دينية واخذ كلٌّ منا يحاول عضد عصبتهِ وتنكيس غيرها قد عمَّنا التأَّخر وخسف ظلام الجهل بدرنا. وقد دخل ذلك التعصب في بعض وربما اكثر مجالسنا وجمعياتنا وشركاتنا. وقد قام لنا فيها منتصرون من ابناءِ عصبتنا الذين يكادون يحكمون لنا في الدعوى قبل استماعها. وهكذا تنشقُّ جماهيرهم هم ويصبح كلٌّ منهم خصماً سراً لندهِ ومحامياً متعصباً لابن جنسهِ. فاين العدل ممَّن اعماهُ الغرض وسدَّ اذنيهِ التعصب؟ وهذا هو وباءٌ شديد العدوى يسري من الكبير الى الصغير، ومن شأنهِ سلب راحة العباد ونزع امنية اصحاب الاعمال والصوالح. ولا ريب ان من اهمّ واجبات كل حكومة يهمُّها امر ترقية اسباب العدل والراحة المبادرة الى منع ذلك بالوسائل التي ييسرها الزمان وتحتملها حالة البلاد. لانهُ متى انقطع ذلك من دوائرها ينقطع من جميع الدوائر. لان المحكوم عليهِ يقتدي بحاكمهِ في جميع الامور من مليح وقبيح. ولذلك نرى ان خصال وسجايا وعادات الشعب تكون كخصال وسجايا وعادات الحكومة. ويا ليت حجاب المعرفة يسدُّ مداخل تلك الاعمال الغير الممدوحة التي امُّها التربية الرديئة ولبنها الجهل وثديها محبو الانفصال لقيام السطوة ونفوذ المآرب، الذين يعلمون بأن الدِين والجنس يرفعان او يحطان الانسان. فيسوقون البشر الى ان يحتقر بعضهم بعضاً. وهذا هو اكبر محركات البغض واسباب الانشقاق لأن الانسان العاقل يفضل خسران المال على خسران الكرامة. قال المتنبي

غثاثة عيشي ان تفتَّ كرامتي ... وليس بفتٍّ ان تفتَّ المآكل

هذا ومن بعض واكبر اسباب التأخر الانشقاق الداخلي. فاننا لا نكفُّ عن رشق ابناءِ مذهبنا بسهام الحسد والملامة والقذف. على اننا نتكاتف معهم في رشقَ امَّة اخرى بها. وذلك لاننا لا نطيق ان نرى احداً من ابناءِ ملتنا وغيرها في صدور

المجالس ومراتب الاحكام بل أحبُّ الينا ان نخسرها نحن واياهم من ان نراهم متمتعين بها دوننا. وهذا هو من اخبث واعظم اسباب التأخير. لان الامة التي شأنها ذلك تكون منشقة تحارب نفسها وغيرها بدون راحة ولا فتور. ولذلك لا امل لها بالنجاح ما دامت على تلك الحال.

اما الدواءُ الذي يشفي ذلك الداءَ فهو العلم (وليس المقصود مجرد معرفة العلوم المتعلقة باللغة) الذي يطرد من ذهن الانسان المبادي الفاسدة ويرسخ فيهِ المبادي الحقيقية. لان كل من نظر الى الامور نظر عادل محقق يرى انهُ لا يسوغ لهُ ان يحتقر غيرهُ ويحكم عليهِ بفساد الدِين مثلاً حال كونهِ صاحب دين لانهُ ذو غرض. هذا مع قطع النظر عن الايمان المبني على التسليم. ومن نتائج العلم الاتحاد والمحبة وتضحية الصوالح الخصوصية للصوالح العمومية. ونتيجة ذلك الشفاءُ من تلك الامراض العضالة ورجوع الصحة التي هي اعظم بركات اللّه. فعلينا بالاتحاد والينا عن الانشقاق. وكل يمينٍ حاولت تكدير هذا الدواء فخيرٌ لها ان تُشَلَّ وان يُحسَب صاحبها جيفة تكدُر اريج الاتحاد الذكيّ وتعكر صافي كؤوس الالفة والاتحاد.

شبلي شمّيل

النظرة العلمية الجديدة

(كتاب الحقيقة، مصر، ١٨٨٥)

تربي المعاشر ابناءهم
ويشقى الانام بما ربتوا
وما الناس الا نبات الزمان
فليحصد القوم ما نبتوا
(ابو العلاء المعري)

اذا كنت قد عملت بالوصية كما في صدر هذا الكتاب وطالعتهُ بكل تمعن، وكنت مع ذلك قد تمكنت من التغلّب على مؤثرات تربيتك السابقة، لضبط نفسك عن الاندفاع مع عوامل الهوى[١]، غير مداج او متوارٍ رغبة او رهبة، او مصادٍ بدعوى الحكمة[٢]، مستقلاً في احكامك[٣] غير مستهوى بكثرة تغالبك،[٤] او منقادٍ لقولٍ ليس من صميم العلم[٥]، ولو ان قائلهُ عالم عظيم[٦]، فالعلم مباح لك كما

---

(١) الانسان ابن التربية، وهو فيها ابن هواجسهِ قبل ان يكون ابن علمه.
(٢) فان الجبن والكذب منشأهما عن مثل هذا السبيل، وهما اصل كل الشرور.
(٣) انت تظن انك تحكم لنفسك والحقيقة انك غالباً تنطق عن احكام سواك.
(٤) العدد ليس دليل الاصابة، أو هو برهان القوة الوحشية دائماً.
(٥) كقول العالم الطبيعي او ليفرلودج اليوم (بنفق) الارواح، وهو يعبر في ذلك عن هوى في النفس لا عن مسوّغ في العلم.
(٦) فللعلماءِ احلام كالعوام من اثر التربية، والعقل خزانة كثيرة الادراج.

هو مباح لسواك[١]، منقاداً في تساؤلك[٢] لأحكام العقل لا لرغائب القلب[٣]، وفي علمك لاختبارات الطبع لا لاحكام الوضع[٤]، ناظراً الى الحقيقة عارية عن كل ملابسة[٥] فلا يسعك الّا الاعتراف معي مضطرًا بما يأتي.

(اولًا) ان علوم الاقدمين علوم نظر،[٦] اكثر منها علوم عمل، أو فلسفتهم عقلية[٧] اكثر مما هي محسوسة، مجردة اكثر مما هي مادية، متحكمة مفارقة، اكثر منها

(١) عساك ان تتولد فيك الثقة بالنفس، فتنظر انت وتحكم لنفسك، ولا يكون كل علمك قال فلان وفلان والثقة بالنفس غير الاعتداد بها، فهي خمير عن رويّة، وهو فطير عن استسلام.

(٢) الانسان مهما كان لا يقف أمام الحوادث صامتاً، مهما كانت وذلك أظهر في الطفل الفطري حتى يقف على تعليل، ولو مصطنع.

(٣) للتعرف والاستجلاءِ بالاختبار لا لتحقيق ما بك من الرغائب لهوى في النفس.

اذا ما ترامى العقل يجلو حقائقاً شكا القلب ان الغبن في ذلك الجلا
وما الغبن الّا ان يرى القلب هائماً وتخفى على العقل الحقائق في الدنا

(٤) اي للعلوم التقريرية المستفادة من مراقبة الطبيعة لنقف عند الحد الذي تفرضهُ لك، لئلا اذا تخطيتها تنصرف عنها، فيعسر عليك استجلاء الغامض منها، لا للعلوم الاجتهادية الموضوعة التي انصرفت اليها لما انصرفت عن البحث في الطبيعة نفسها.

(٥) غير ناظر فيها الّا الى كونها حقيقة. واما ملابساتها، فيسهل الانطباع فيها والحقيقة، وان جرحتك احياناً في اعتقادك، الّا انها انفع لك في كل حال في دنياك.

(٦) براد بالنظر هنا ما اصطلحوا عليهِ وجارينا هم فيهِ في ما كتبنا، وهو علوم التجرّد أو علوم الكلام على الاطلاق وهو ما نقصدهُ في هذا القول على نوع خاص. والّا فالنظر بمعناه الحقيقي أعم من ان يختص بطائفة من العلوم وهو لازم في كل علم، ولهُ شأن عظيم في العلوم الصحيحة. مثال ذلك القول بان كل شيء في الطبيعة منها وبها واليها نظرٌ، ولكن دليلهُ عياني محسوس. واذا راينا تفاحة سقطت من الشجرة الى الارض، فاذا قلنا انها سقطت بناموس الثقل، ثم قلنا ان ذلك يدل على وجود ناموس في الطبيعة شامل للاجسام كافة، يفعل على شرائط معينة، فهذا نظر ايضاً، ودليلهُ العيان، ويسقط او يتأيد بالامتحان. وإما اذا رأينا جسماً تكوّن في الطبيعة من موادها، وبقواها واخذ صورة معلومة، ثم انحلَّ وذهبت صورتهُ وشاهدنا موادهُ، بما فيها من القوى تفككت ورجعت الى مصادرها العيانية. فاذا قلنا ان عين هذا الشيءِ لم تفقد وإن احتجبت عنا، وانها انتقلت الى مكان آخر غير منظور، ثم قلنا ان غير المنظور هذا ليس في الطبيعة، بل فوقها او تحتها او امامها او وراءَها، مما لا يدرك ولا بالتصور ولا دليل عليهِ سوى الوهم الذي نشأنا فيهِ، او الخبر الذي يحتمل الكذب، او التمني الذي يطابق الهوى، فهو نظر ايضاً، ولكن على عكس الاول نظر سلبي اي مجرَّد بحت، ومن مباحث علوم الكلام فقط.

(٧) من معنى العقل الذي هو كالنفس عندهم جوهر مجرد. ولقد كانت هذه النفوس او العقول مترادفات مبثوثة في الكون، كالقوى، ولكل طائفة من العوالم والاعمال نفسها عقل او نفس او قوة تسير بها كما تشاءُ حين تشاء.

لازمة ملازمة، موضوعة اكثر منها مطبوعة، روحانية اكثر منها جسمانية، كلامية[١] اكثر منها اختبارية، متمنيات مرغوبة اكثر مما هي حقائق مقررة.

(ثانياً) ان علوم الاقدمين وفلسفتهم انتقلت الينا، وبقيت زماناً طويلًا كل علومنا وفلسفتنا، ولا تزال حتى اليوم روح فلسفتنا وعلومنا العقلية والادبية والدينية.

(ثالثاً) ان حالة الانسان الاجتماعية ونظاماتهِ وشرائعهُ وقوانينهُ، حتى استعداد عقلهِ واميال نفسهِ وغرضهُ في ابحاثهِ، مستفادة كلها في كل اطوارهِ في التاريخ من علومهِ ونظرهِ الفلسفي في الكون.

(رابعاً) لا ينكر ان العلوم الاختبارية المادية الطبيعية قد ارتقت اليوم جدًّا عما كانت في الماضي. ولا ينكر أن علوم الكلام قد انحطّت اليوم وقلّ الميل جدًّا الى مباحثها، وتغيّر كذلك ما ترتّب عليها من النظريات الاجتماعية والادبية والدينية. ولا ينكر أيضاً ان حالة الانسان الاجتماعية في الماضي، كانت اتعس جداً منها اليوم.

(خامساً) اذا قابلنا بين الشعوب والامم والحكومات اليوم في أقطار المسكونة كافة، نجد بينها تفاوتاً عظيماً جدًّا، بالنظر الى كل ذلك. ونجد ايضاً انهُ حيثما كانت علوم الكلام والنظريات المترتبة عليها منتشرة أكثر، كانت العلوم الطبيعية منحطة، وكان الانسان منحطًّا متقهقراً وحالتهُ الاجتماعية سيئة، كذلك والضد بالضد.

وللحكم في هذه القضايا لا نصعد الى العصور الاولى للانسان الاول، لننظر اليهِ من خلال آثارهِ[٢] المبعثرة في طبقات الارض، كشهب متناثرة ذات لمعان ضئيل يحيط بها ضباب كثيف، ولا ننزل الى اعماق التاريخ غير المدون، الضائع في ليل من

(١) علوم الكلام تبحث في النظر العقلي المجرد منقادة في ذلك الى احكام العقل وحدهُ. للبحث في الحقائق والماهيات والجواهر، لا لاحكام الاختبار، الذي ينظر الى الكيفيات والطبائع، وذاك يقتضي تجرداً في النظر وهذا تبيناً للعمل. على ان كل هذه التقسيمات ليست بالحصر طبيعية، بل اجتهادية والّا فالاحكام العقلية نفسها، هي اختبارية كلها، وانما هي في الأول اكتفاءٌ باختبار ناقص، وتعويل على علم موهوم، وفي الثاني تقيد بالمعلوم من هذا الاختبار، المتزايد كل يوم.

(٢) كما في علم الاحافير، الذي يبحث في تسلسل الانسان والحيوان في العصور الجيولوجية، والذي يستدل منهُ على ان الانسان مضى عليهِ دهور طويلة، وهو اقرب الى الحيوان منهُ الى نفسهِ اليوم، في تكوينهِ الطبيعي، ولا تزال قبائل منهُ حتى اليوم في أحوالها المعيشية ليست ارقى منهُ بكثير.

الغموض دامس[1]، حتى ولا التاريخ المدوّن الذي حاكتهُ قرائح القوم الشعرية في العصور الميثولوجية[2]، ام نسجتهُ اميالهم الوحشية في العصور الحماسية[3]، بل نظر الى ذلك من عهد التمدن اليوناني القديم[4]، الذي بنينا عليهِ تمدننا الحديث، بل من عهد الاديان المعتقد آنها موحاة في نظر الامم التي تأتمر بها في اكثر المسكونة[5]، فالاقدمون اكثر علومهم من موضوعات العقل الاجتهادية، اكثر مما هي من معلومات الطبع التقريرية. وانما كثرت عندهم هذه العلوم، لانّ قلة اختبارهم في أول الأمر لم تمكنهم في تعرّف الاشياء التي حولهم والتي فيهم، من الوقوف على النسبة الحقيقية فيها التي تربط الاسباب بالمسببات، لاختفائها احياناً كثيرة، في سلسلة من المتلازمات طويلة، فتبدو لهم كأنها متفاكّة منفصلة، حيث هي مترابطة متصلة[6]. فغلب فيهم حيال هذا الجهل القول بالاسباب الغريبة المفارقة، المتحكمة

---

(١) كما كان في حقبةٍ طويلة من عهده المسمى بما قبل التاريخ والمستدلّ عليها بمصنوعاتهِ القليلة الشأن، كالعصر الحجري او العصر الصواني، الذي كان الانسان يصنع فيه سلاحه وسائر آلاتهِ في معايشهِ من الحجارة الصلبة.

(٢) حيث كان كل شيء في الطبيعة الهاً او مظهر اله، فكانت الآلهة عندهم كثيرة جدًّاً تتحكم في نظام كل شيء طبيعياً كان او ادبياً فتثير الرياح وتهيج البحار، وتجلب الامراض، وتقسم الحظوظ وترمي البشر بسهام العشق، وتساكنهم في ارضهم، ولها معهم مواقع شهيرة مدونة في أشعارهم.

(٣) حيث كان كل الفخر في الغزو والقتل والحروب كما تشهد بذلك أشعارهم ولا يزال روح هذه المفاخرة في الامم حتى اليوم، ولكن على قلة، وكأن آخر عهد هذه الحروب الحماسية الحروب النبوليونية.

(٤) الذي هو لا شك أرقى تمدن وصلنا عن الاقدمين، اجتمع فيهِ العمل بالعرفان.

(٥) الاديان الشائعة اليوم ليست الوحيدة التي قامت بين البشر بل هي بقية راقية من معتقدات كثيرة، كانت شائعة في القديم، ثم اندثرت وكلها موحاة في نظر اتباعها. او هي متحوّلة عنها لغاية اجتماعية أو سياسية.

(٦) مثال ذلك الزهري فهو غير مذكور في الطب القديم، كمرض قائم بنفسهِ. وفي نظرنا انهُ قديم جدًّاً، وطبيعتهُ النوعية تدل على انهُ عربق في القدم. وهي وان لم تجعلهُ قديماً، كالسرطان والسل لاسباب اوردناها في المقدمة، الاَّ انها لا تدعهُ دون الجدري والحصبة الموصوفين منذ القديم. واذا تحرينا البحث جيداً، لا نعدم أدلة على ان اعراضهُ المتفرقة مذكورة في كتب الطب القديم، او أنهُ مذكورٌ فيها ما ينطبق عليها. ولكن الذي لم يكونوا يعرفونهُ هو نسبة هذه الاعراض بعضها الى بعض. فلا يخفى ان لهذا المرض ثلاثة اطوار ممتازة، قد تكون الهجعة بينها طويلة. فكان يصعب عليهم بعد هجوع الاعراض الاولية أن يجعلوا للاعراض الثنائية علاقة بها، وللاعراض الثلاثية علاقة بهما، فيذهب عليهم انها مرض واحد.

التي لا تقع في أفعالها تحت ضابط[1]، ونظروا الى الطبيعة كلها من خلال ذلك. وجدُّوا في تعرف هذه الاسباب الغريبة، وانتقلوا فيها من تجريد الى تجريد حتى المبدأ[2]، وهكذا وضعوا علومهم الفلسفية ونظرياتهم في الكون والاجتماع، على مراقبة ناقصة وما بني على الناقص فهو ناقص ضرورة.

وقلَّ من شذّ منهم عن ذلك، ولو انّ بهِ ميلاً الى المحسوس، أو حدساً بان الاصابة ليست الاَّ في الاحكام المستفادة منهُ، لقلة المستندات الاختبارية التي كانت لهُ، لدفع الوهم. فيضطر هو نفسهُ ايضاً الى التعويل على علوم الكلام نفسها، فيدفع المثل بالمثل مما كان يجعل كلامهُ مضطرباً، لا يفرق كثيراً عن كلام مخالفيهِ في الغرابة والابهام[3]، لان جميع الفلاسفة في القديم نظروا في مباحثهم في الكون الى السبب والغاية المجردتين، لا الى تعرّف الكائن المحسوس، فلم يدركوهما وانصرفوا بهما عن الواقع.

فلهذه الاسباب، استتبت الغلبة في علوم الاقدمين للنظر المجرّد على النظر المقيّد، وللفلسفة الروحانية على الفلسفة المادية، ولعلوم الكلام على علوم الاختبار، واعتبرت، نظراً الى موضوعها[4] ووعورتها، من العلوم العالية[5] التي استغرقت فيها

---

(١) لا يخفى ان ابقراط هو اول من قال بأسباب الامراض الطبيعية. ومع ذلك لما اعترضتهُ الامراض العصبية، وشاهد ما فيها من الغرائب الخارجة عن القياس المعروف، لم يستطع ان ينفي عنها الاسباب الروحانية. وهو معذور في انهُ لم يتجشم مشقة نفي روحانيتها، لنقص العلوم الطبيعية، ومنها الطبّ في عصرهِ نقصاً يتعذّر معهُ اقامة الدليل العلميّ، كما كان يجبّ ان يفعل دائماً في برهانهِ. فضلاً عما كان يراهُ من شدة غرابة ظواهر هذه الامراض، كما لا تزال تبدو لنا اليوم. فيسمع الانسان ولا مخاطب منظور، ويرى ولا مرئي ويحس ولا ضاغط، سواءً كان في النوم او اليقظة. ويعمل احياناً اعمالاً غريبة يعجز عنها وهو بحال الصحة. ولكن ما عذرنا حتى لا يزال كثيرون من علمائنا اليوم يتخبّطون في هذه المسائل، مع أن العلوم الطبيعية بلغت شأواً سهل علينا حلّ اكثر هذه المعضلات. ولاسيّما ان علم الامراض انجلى لنا انجلاءً نفى كل غريب. كما فعل اوليفرلودج في كتابهِ الحديث في البعث، كما لخصهُ «المقتطف»، حتى اتانا بهذا القول الاغرب عن (نفق الارواح)، مع انهُ من العلماءِ الطبيعيين. ولو كان مع ذلك طبياً لما غلب على امثال هذا القول.

(٢) لما نظروا الى المبدأ اضطروا ان ينظروا الى الغاية ايضاً، للزوم القصد حينئذٍ في كل عمل، وجروا فيها مجراهم في المبدأ نفسهِ. وقضوا فيها بالتجرد ايضاً، مع أن كل أشياءِ هذا العالم كما هي تنفي كل ذلك، اذ لا استقلال في الطبيعة مطلقاً، ولا غاية الاَّ الضرورة.

(٣) شأن الفلاسفة الماديين أنفسهم في القديم أيضاً.

(٤) البحث عن المبدأ والغاية، أي القصد.

(٥) باعتبار انها علوم عقلية، وهي فوق علوم الحواسّ.

العقول الراقية، واستنفدت فيها قواها، وصرفتها عن سواها، وباتت الى عهد قريب روح العلوم الاختبارية نفسها ايضاً[١].

وهذه الفلسفة وعلومها هي التي انتقلت الينا بكتب ارسطوطاليس[٢]، حتى غلب عليها اسم الفلسفة الارسطوطاليسية، فبنينا عليها علومنا العقلية والادبية والدينية، وسائر نظاماتنا الاجتماعية. ونظرياتها رسخت فينا، حتى مازجت عندنا كل شيء، ولا يزال مفعولها يعمل في عقلنا حتى اليوم.

واذا تحرّينا العلوم الموضوعة وغاياتها المقصودة من عهد ارسطو الى اليوم، ونظرنا الى مباحث الذين اشتهروا بعدهُ من العلماءِ والفلاسفة، ظهرت لنا هذه الحقيقة بأجلى بيان. بل ذكر اسماءِ هذه العلوم يغني عن بيان حقيقتها، ويدلّنا دلالة كافية على انها من موضوعات العقل المنصرف الى المباحث التجردية، لا من معلومات الطبع المستفادة من البحث في المحسوس، كالعلم الالهي وعلم النفس والعلم الطبيعي نفسهِ الذي هو مرادف العلم الالهي عندهم في المعنى، والعلوم العقلية والعلوم الآلية، وهي كالعلوم العقلية في التجرد. وتحت كل علم من هذه العلوم الاصلية علوم فرعية كثيرة جدًّا، كعلم المنطق وعلم الكلام وعلوم اللاهوت والفقه الاكبر، حتى الاصغر، والعلم اللدني، وسائر علوم الادب كالبيان والبديع والمعاني الخ.

وقد زاد شأن هذه العلوم استقلالاً بعد اليونان، حيث كانت الاحاطة بها مقرونة بالاحاطة بسائر فروع العلوم الاختبارية ايضاً، وزادت تجرداً كذلك وزادت فروعها، وتسفلت ايضاً الى المباحث السخافية المبتذلة، وشيّدت لها المعاهد

---

(١) الاجرام السماوية والاحداث الجوية وسائر الحوادث الطبيعية، كان لها نظامٍ في علمهم مقرر ومع ذلك فلم يكن يصعب عليهم التسليم بمخالفة هذا النظام في بعض الامور من غير أن يتغيّر النظام كلهُ، كتوقيف حركة الشمس او الارض مثلاً، مع بقاءِ سائر العوالم على حالها.

(٢) ويسمى شيخ الفلاسفة أو رئيسهم. وقد أحاط بكل علوم عصرهِ وترك فيها كتباً هي عبارة عن انسيكلوبيذية حقيقية (موسوعة). ولكنها ضربت بها حدًّا للعقل، فوقف بشتغل فيها اجيالاً عديدة، وهو يبني عليها، ولا يتجاسر ان يتخطاها، حتى في العلوم الصحيحة نفسها. وقد بقي كبلر خمس عشرة سنة يرى ان الحركة الاهليليجية للكواكب هي الصواب ولا يتجاسر ان يصرّح بها، احتراماً لحركة أرسطو المستديرة.

الخاصة[١]، حيث صارت كل هذه العلوم النظرية الكلامية الاعتقادية، الشاغلة للعقل على كثرة مشاغلهِ، والمضيعة للوقت على قصرهِ، والصارفة للفكر عن الاهتمام بالمحسوس المفيد، والتي لا تشيد كوخاً ولا تقلي بيضة[٢]، وحدها بضاعة العالم والفيلسوف والامام، فيلبس الجبة ويطيل الأردان، ويقرّن القلنسوة، ويكوّر العمامة، ويتهادى في مشيتهِ اختيالاً، كأنهُ اكتشف سر الخلود. وما اكتشف حقيقةً سوى سرّ الخبط والخلط، حتى اذا حاك قصة اراك الحبة قبة، أو اراد التعليل عن قضية نظرية كلامية، أمكنهُ ان يروغ ما شاءَ، اذ هو غير مقيّد في برهانهِ المتقلقل، تقيُّد الرياضي والميكانيكي، في برهانهما المحكم.

واذا القيت نظرة اجمالية على المؤلفات الكثيرة التي تعد بمئات مئات الالوف في هذه الموضوعات المختلفة، الفلسفية العقلية الادبية، وما صرف فيها من القوى الراقية ضياعاً، وما رسخ بسببها في العقل والطبائع من الميل الى المباحث الفارغة، والانصراف بها عن العلوم النافعة، وما احدثتهُ في الامور الاجتماعية من التضليل

---

(١) عدا عن الجامعات كما كانت في أول عهدها في اوروبا، وعدا عن المدارس الدينية كما هي اليوم في عاصمة الكثلكة وعواصم المسلمين، فان المدارس الاخرى، حتى العلمانية المقامة لتعليم الشعب العلوم اللازمة، لا تزال حتى اليوم قليلة الاعتناء بغير تلك العلوم، وهي يصرف بها التلميذ زهرة شبابهِ وهو يحشو الفارغ بالفارغ، حتى اذا امتلأ بها يخرج الى الدنيا مثقل الدماغ، منفوخهُ كالطبل، وهو في امور الحياة العملية اجهل من هبنقة. ولكنهُ يصف لك ثوب كليوبطرا وعشقها وحلم فرعون وغرام ديانا وصفاً بديعاً، ثم يقول لك مثلاً «والفضيلة وما ادراك ما الفضيلة»، ويملأُ صفحات طويلة ليقول لك انها غير الرذيلة. ثم يشكل عليهِ الامر في تحديد الرذيلة اطلاقاً وتخصيصاً: هل هي في الشيءِ نفسهِ مجرداً، ام فيهِ هنا او هناك مقيداً؟ ثم يقول لك متشامخاً ان هذا البيت يعني كذا ويعرب كذا بل كذا، وهو لفلان بل فلان، الى آخر ما هناك من الآداب العالية في اصطلاح القوم، لانها تترفع عن الاتساخ باوساخ المادة. وسواءٌ عندهُ أفاد او لم يفد، فانهُ ملأَ الصفحات واتى بالمعجزات، وهو يحسب انهُ يروُض العقل... ولكن على السخافات.

(٢) ما أسرع ما يقوم المعترضون عند سماعهم ذلك، ويقولون ان الحياة ليست كلها اكلاً وشرباً، والا كانت حياة حيوانية. فاذا كان البدن يتطلب غذاءً مادياً، فالعقل يتطلب غذاءً أرق ايضاً. ولهؤلاء نقول ان ذلك لا يوجب ان يكون هذا الغذاءُ الرقيق للعقل أوهاماً واحلاماً وخيالات، وهي لا تشبعهُ الاّ اذا بقي يمرح في الجهل. وفي بحثهِ في العلوم الصحيحة، ووقوفهِ على اسرار الحقائق المادية، والتوصل بها الى الاختراعات النافعة في معايشهِ وتطبيقها على مصالح الاجتماع، غذاءٌ شهيٌّ واكلٌ طيب، ولذةٌ لا تعادلها كل اللذات الموعودة. فارخميدس لما اكتشف الثقل النوعي، وغليلي لما اكتشف دوران الارض، وكبلر لما اكتشف الحركة الاهليليجية، ونيوتون لما اكتشف ناموس الجاذبية، شعروا بلذة عقلية لا تضاهيها كل اللذات الجسمانية، وهي لذة جسمانية ايضاً، حتى أنهم نسوا أنفسهم، وعرضوها للسخرية، وبعضهم استعذب الموت في سبيلها.

والتغرير، فلا اعلم اذا كان يجوز لك ان تكون ممتنًّا كثيراً لارسطو الذي اورثنا هذه الفلسفة، ولابن سينا الذي نقلها الينا بعدهُ[1].

بل اقرأ فصلاً من تهافت الفلاسفة للغزالي وتهافت التهافت لابن رشد، وقل لي ماذا تفهم؟ بل الفت نظرك الى المباحث العقيمة الجدلية المقامة على القضايا المنطقية، وقل لي ان كان يجوز ان يصدر كل ذلك عن عقول سليمة؟

بل حاول ان استطعت قراءة المجلدات الضخمة في مسائل سخافية استحالية وتحليلية وتحريمية، وقل لي اذا كان ذلك يفرق كثيراً عن الهذيان!

بل انظر الى هذا السيل الجارف الذي طما اليوم حتى كاد يبتلع فيهِ كل قوى الانسان، ولاسيما ان الاعتقاد فيهِ لا يزال راسخاً في العقول، انهُ من منتجات العقل الراقية، ولم يتطرق اليهِ الريب بعد، كما تطرق الى العلوم الفلسفية والعقلية والدينية نفسها، اريد به سيل كتب الادب الرائجة سوقها اليوم جدًّا، وهي عبارة عن اقاصيص موضوعة خيالية ارتقت مع الانسان من حكايات الف ليلة وليلة، الطافحة بكل غريب[2]، الى الاقاصيص المتناهية اليوم بالتأنق في السبك والدقة في الوصف

(١) ابن سينا وابقراط وارسطوطاليس يتشابهون في انهم تركوا كتباً جمعوا فيها علوم الاقدمين، حتى نسبت اليهم كأنهم واضعوها. فارسطوطاليس جمع علوم الاقدمين وفلسفتهم، على ما فيها من التباين، لذلك كثرت المناقضات في الكتب المنسوبة لهُ، فبينا تراهُ يثبت مادية الكون اذا هو يفسح المجال للقوات السرّية، وبينا تراهُ يحاول وضع نظام الاجتماع على مبادىءِ الاشتراك والتعاون، تراهُ يؤيد سلطان الاثرة والاسترقاق، ولكن الغلبة انما كانت لعلومه العقلية وفلسفتِهِ المجرَّدة. وابقراط جمع الطب القديم، ولكنهُ هذبهُ حتى جعلهُ علماً طبيعياً. وهو قلّما اعتني بالفلسفة، وهذا فضلٌ لهُ عظيم يضعهُ فوق سائر الذين تقدموهُ. اما ابن سينا او ابقراط العرب وارسطوطاليسهم معاً، فقد جمع فيهِ الاثنين. وفي الفلسفة مال الى فلسفة ارسطو، حتى كان الناشر لها في الشرق والغرب.

(٢) كحكايات الشياطين والجنّ والعفاريت والغيلان، واستنطاق الحجار وفهم لغات الحيوان والاطيار. ولا يزال هذا الميل الى الغريب العريق في الطبائع غالباً على البشر، حتى بين أرقى الامم بدليل اللغط الذي احدثتهُ رواية (شنت كلار) للشاعر الفرنساوي (روستان) التي جعلها على لسان الحيوانات والبس الناس جلودها، كيف أنها اقامت عالم الادب في اوروبا واميركا حتى اوفدوا لها الوفود واشغلوا بها الاسلاك البرقية، وعقدوا لها الفصول الطوال وتنازعوا سبق الفكر فيها، كأنها ليست من حكايات كل عجوز شرقية لاطفالها. واهتم الباريسيون انفسهم بها اكثر من اهتمامهم بغرق مدينتهم باريس بالطوفان. ولا غرو اذا طغى نهرهم ونهددهم بالغرق وغفل مهندسوهم عن اخذ الحيطة دونهُ، فانهم في شاغل عنهُ بما هو أهم مما يتدفق من اقلام كتابهم من السيل الجارف الذي لا يقف اليوم في سبيله سدّ.

والرقة في الخيال، مع بعدها في كلا الحالين عن الحقيقة، ثم انظر الى سلطانها على العقول حتى الراقية وقل لي ما هي منفعتها العملية بل الادبية نفسها. أليست في جملتها تبذيراً لقوى الاجتماع وتضليلاً للعقل في آن واحد؟

وينقلب ترددك في القضاءِ على هذه الفلسفة وكل ما بني عليها من التعاليم الموضوعة الى السخط، اذا علمت انها كانت السبب لوقوف الانسان عن التقدم في علومهِ الصحيحة[1] قروناً عديدة، ولا يزال اثرها فينا شديداً حتى اليوم، وطيفها لا يزال حالاً حتى على علومنا الطبيعية نفسها، سواءٌ كان في تأييدها[2] او في اسلوب بسطها. ولا نزال حتى اليوم نصعب فهمها بادخالنا عليها كل تعقيد لفظي[3] ووصفي مما لنا من ذلك التراث القديم، كأن الحقيقة اذا وصفت ببسيطة تضحي مبتذلة.

وناهيك بما في هذا الالتزام في البحث دون الالتجاء الى العمل والاختبار، من تعويد العقل وتربيتهِ على حبّ الاغراب. ولا شيءَ أسهل عليهِ حينئذٍ من ركوب متن السفسطات المنطقية، حتى في العلوم المادية نفسها. ألا ترى العلماء انفسهم واصحاب العقول الراقية في المسكونة قاطبة، كيف انهم يميلون حتى اليوم الى مباحث فارغة، ويصرفون اثمن اوقاتهم في التنقيب عن هذه الآثار الادبية القديمة[4]،

(١) خذ مثالاً لذلك الطب، فان الأطباء انفسهم مع أن علمهم يفرض عليهم درس المرض على المريض نفسهِ لم يكن لهم همٌ حتى القرن الثامن عشر سوى اجادة العلوم الكلامية للحصول على جواز يجيز لهم العمل بصناعتهم. فكانوا يقضون وقتهم في المدرسة او الجامعة، وهم يفسرون كتب ابقراط وجالينوس كأنها منزلة، ويؤوّلونها ويخطئون الطبيعة بها ليطبقوها على المبادىء الفلسفية والدينية معا لا انهم يحققونها ليصلحوا فاسدها. فكانوا يصرفون وقتهم في التدرب على المشاغبات الجدلية، حتى اذا اجادوها بخطاب ينمقونهُ بالالفاظ المقعرة والجمل الطويلة العريضة المعقدة العويصة على الفهم اعتبروا حينئذٍ انهم اكفاء وسيموا اطباءَ من يد رئيس الجامعة الديني نفسهِ سيامة دينية، كما يسام الكهنة والاساقفة وتقلدوا الجبة والقلنسوة كما يتقلدهما قضاتنا والمحامون اليوم. فكان كل علمهم مخرقة، اي صناعة جدل وذرابة لسان، كما هو شأن كثيرين اليوم.

(٢) الذين ينظرون الى هذه العلوم اليوم ربما خفي عليهم ما اوجب تأييدها من العناء وما عهدنا بالمشاحنات التي اوجبتها مسائل تبدو لنا واضحة في الحاضر ببعيد من مثل نفي السوائل غير القابلة الوزن واثبات تحول القوى ونفي المبدأ الحيوي وتأييد مذهب النشوءَ والتحول الخ. مما يعدُّ اليوم في حكم المقرر واضطرار الطبيعيين أنفسهم في تأييدها احياناً الى استعمال براهين منسوجة على نول تلك الفلسفة.

(٣) هذا التعقيد منهُ اصيل من اثر خطة مباحث علماء الكلام فينا لسلوك السبل المعقدة، ومنهُ لعدم انطباق الكلام المألوف على الحديث من العلوم.

(٤) اذا وجد فيها احياناً بعض الفائدة فهي كما في المثل «درهم دبس على قنطار خشب».

ويعيرونها من الالتفات ما لو صرفوا بعضهُ في العلوم الصحيحة[1]، والاشتغال بما امامهم لافادوا الاجتماع فوائد لا تحصى، ووقوهما من زيادة التضليل.

ولم يقتصر ضرر هذه الفلسفة المجردة على العلوم الصحيحة والطبيعية، بل تناول كل شيءٍ حتّى الاديان نفسها.

خذ مثالاً شريعة القرآن، فانها بين الشرائع الدينية الشريعة الوحيدة الاجتماعية العملية المستوفاة[2]، التي ترمي الى اغراض دنيوية حقيقية، بمعنى انها لم تقتصر على الاصول الكلية الشائعة بين جميع الشرائع، بل اهتمت اهتماماً خاصّاً بالاحكام الجزئية، فوضعت احكام المعاملات حتى فروض العبادات أيضاً. وهي من هذه الجهة شريعة عملية مادية، حتى ان الجنة نفسها لم تخرج فيها من هذا الحكم، من اشجار واثمار وانهار الى آخر ما هنالك. وطالما جرى اتباعها عليها، صلحت امور دنياهم على سواهم بالقياس الى حالة البشر في تلك العصور، لان كل شيءٍ نسبي في هذا الوجود. حتى دخلت عليهم علوم اليونان الفلسفية ومباحثها المجرَّدة، فمالوا بها الى العلوم الكلامية، واطلقوها على الدين ووضعوا الفقه الاكبر، فكثرت البدع بينهم وشرُّها في تمكين هذا النوع من النظر الصوفية. فانصرفوا بذلك عن غاية الدين العملية المادية، الى المرامي المجردة والمنازع النظرية وسائر علوم الجدل الادبية المقامة عليها، حتى الى ما لا علاقة لهُ بالدين مطلقاً[3]. وحلَّ ذلك

(١) اذا علمت ان المشتغلين حتى اليوم في العلوم الصحيحة ليسوا الاَّ اجزاءً كسرية من ملايين تُشتغل في سواها، ورأيت الفوائد الكثيرة التي نجمت عن ذلك، أدركت الفوائد الكبرى التي كانت تحصل للأجتماع من تناصر كل هذه القوى، لو انصرفت الى العمل والى ما يؤدي اليه.

(٢) شريعة موسى مادية عملية ايضاً ولكنها غير مستوفاة. وشريعة عيسى وان كانت حكماً ومواعظ تعتبر اصولاً كلية، الاَّ انها في جملتها نظرت الى العالم الروحاني اكثر من الحياة الدنيا، بخلاف شريعة محمد، فانها نظام اجتماعي عملي مادي قانوني حقيقي.

(٣) ان الاسئلة السخيفة، التي ترد على مجلة المنار من اطراف العالم الاسلامي والتي يتجشم صاحب المنار المفضال مشقة الردّ عليها مضطرّاً، تدلك على مبلغ تقهقر القوم في فهمِ الدين من مثل جواز تأْخير دفن الميت للتحقق من موتهِ، والتشبه بالافرنج في الزيّ، وغروب الشمس والافطار، وعدَّة الوفاة، وجواز ذكر اللّه بالرقص والتواجد وعذاب القبر والتجزؤ عند الصوفية، واباحة الغناءِ الخ. وهذه الاسئلة مأخوذة من عددَ واحد من المجلة. وغير ذلك من الاسئلة التي تضطرب لها عظام النبي في قبرهِ. والقرآن وشريعتهُ بريئان منها، لو أنهم يفقهون.

حتى على شعرهم نفسه، فانقلب من خطتهِ الوصفية التقريرية، كما كان الغالب فيهِ في الجاهلية، الى هذه الصورة الخيالية الواهية، وتبذّلوا فيهِ بان صار اكثرهُ لسان حال تهتكم في غزلهم، ومرمى ذلّ نفوسهم في تزلفهم، واغراقهم في اختلاقهم مدحاً او ذماً، فتقهقروا وما زالوا متقهقرين حتى اليوم. ولو بقيت وجهتهم في مجتمعهم شريعة القرآن وحدها، كما هي فيه، لما قام في وجههم حائل يصدهم عن الارتقاءِ، الاَّ ما يقوم من كل شريعة اجتماعية، جمدت على الايام[1]. غير ان الشارع الحكيم نفسهُ وضع لهم مخرجاً من ذلك الجمود بآيات النسخ نفسها، التي أتاها في قرآنهِ في حياتهِ لعلهم يتدبرون[2]. وقد كان لروح هذه الفلسفة اسوأ وقع في احوال الانسان الاجتماعية أيضاً، ولا اكلفك الوقوف في الماضي البعيد، بل انظر الى الماضي القريب. فقد كانت اوروبا حتى الى عهد قريب (١٥٠ سنة) ملك الامراء، يحكمونها بحق السيادة المطلقة، ويستولون عليها، كما يستولي المالك على ملكه، ويضمونها او يقتسمونها بالميراث او بالزواج. وكانت السلطة تسري من فوق الى تحت، من الامير الذي كان كل شيءٍ، الى الشعب الذي لم يكن شيئاً مذكوراً. فلم يكن لهُ ادنى صوت، ولم يكن شأنهُ في التاريخ الاَّ شأن المتاع، يباع ويشرى. ولم يكن لهُ حق في اشتراع الشرائع التي تحكمهُ او سن النظامات والقوانين التي تسوسهُ، وبالجملة لم يكن لهُ وجود أدبي مطلقاً. ومع ذلك فقد كانت تلك المباديء الفلسفية والعلوم الكلامية، ولاسيما الدين القائم عليها في زهوتها وابّان مجدها.

بل انظر الى الحاضر اليوم، لترى كيف أن اثر كل ذلك في شرائعنا ونظاماتنا وحكوماتنا، وسائر معاملاتنا وغايتنا في حياتنا، لا يزال يتنازعنا في مجتمعنا ويصرفنا عن تعاوننا، ويدفعنا الى تمزيق بعضنا بعضاً. وكيف أن الحكومات لا تزال تؤيّد

(١) قانون نابوليون كان آية في زمانه، ولكنهُ ككل القوانين المستونة فيهِ من الجمود، ولو انهُ خال من الصبغة الدينية ما يجعل تحويرهُ على مدى الايام بطيئاً، فلا يلجأُ اليهِ الاَّ بعد تفاقم الضرر. ويا ليت ذلك، بل هو اليوم بما ادخل عليهِ من النظامات المرتبكة المشتبكة وبما صار اليهِ من وجوب الالتجاء الى التخريج في التاويل والتفسير، كسائر علوم الكلام قيد في رجل الاجتماع، يذهب بالغاية احياناً كثيرة.

(٢) الذي نفع المسلمين في الاول، فأرشدهم اذ صرفهم الى الحياة العملية، هو الذي أضرَّهم بعد ذلك، اذ قيدهم بشريعة، والذي أضرَّ النصارى في أول الامر اذ اصباهم فأمالهم عن الحياة الدنيا هو الذي نفعهم بعد ذلك، لانهُ لم يقيدهم بشريعة، اذ لا بدَّ لكل شريعة من أن تتغير مع الانسان بحسب الزمان والمكان.

التعاليم المبنية عليها بالقوة والمظاهرات، فتقيم لها المعاهد الخاصة[1]، لتطمس بها على الشعب لحفظ السيادة العمياء عليهِ[2]، بل انظر الى هذا الشعب الجاهل نفسهِ، كيف انهُ ينتصر بها لسواهُ على نفسهِ، فان حاولت ان تخرجهُ من جهلهِ، قام عليك كأنك امتهنتهُ، كما في هذا القول:

والمرءُ ان ما اعتاد متربة   فان تصنهُ فهو يمتهن

انظر الى كل ذلك، لا في الشرق السخيف بامهِ وحكوماتهِ وملوكهِ، حيث غاية كل هذه العلوم، تفوق كل غاية في مجتمعهِ[3]، بل انظر اليهِ في ارقى الممالك اليوم على ما هي عليهِ من الفرق الجسيم عما كانت عليهِ في الماضي عزة ومنعةً. فمع معرفتها ان ارتقاءها، انما كان بهجرها كثيراً من ترهات الماضي، فهي لا تتنازل عن الباقي برضاها[4]، بل انظر الى الجنايات الكثيرة التي ترتكب كل يوم بحق الجموع

(١) المعاهد الدينية لا يجوز ان يكون للحكومات الراشدة يدٌ فيها مطلقاً، لا لنصرها ولا لخذلها، بل هي من حقوق الجماعات تشيدها بمالها الخاص على ما تهوى ومدارس الحكومات المشادة بمال الامة لا يجوز أن تشاد فيها معاهد دينية، ولو كانت الامة كلها من دين واحد، فكيف وهذا محال، لان الغاية الاولى منها تعليم العلم لا تعليم الدين. فالدين يجب ان يعلم في معاهده الخاصة فقط، والحكومات لا يجوز ان يكون لها دين طالما هي تحكم اقواماً من معتقدات مختلفة، يطلب منها ان تجمعهم في مصالح اجتماعية واحدة مشتركة، والاَّ كانت هي العاملة على الدمار. وهي لسوءِ حظ المجتمع حتى الآن كذلك في اكثر المسكونة، كما في هذا المثل «حاميها حراميها».

(٢) الحكومة الفرنسوية الجمهورية اليوم تحارب الجمعيات الدينية في بلادها، من غير حق وتنصرها في الشرق من غير حق ايضاً. تزعم انها هناك تقاوم زرع سمومها وهنا تنصر بها نفوذها. فلتحاربها هناك بنشر التعليم الصحيح، لا بالمصادرة ولتنصرها هنا بما اعطيتهُ من الحقوق السياسية، لحمايتها لا بالتصدر في حفلات اعيادها.

(٣) الجامعة الدينية في شرقنا لا تزال فوق كل جامعة، وبها تذكر المصالح الاجتماعية في وطننا الواحد، وهي سبب كل الاختلافات الداخلية حتى اليوم نحشرها بيننا، في كل شيءٍ حتى في كتاباتنا الادبية، وفي جرائدنا السياسية، فقلما تخلو كتابة من كلام البسملة والحمدلة والصلاة على هذا والسلام على ذاك مما هو خاص بكتب الدين حتى لا يفتر هذا العرق ينبض فينا، وتغمَّ عواطفنا علي عقولنا، وتزيدنا عمي على عمانا في مصالحنا الاجتماعية.

(٤) امة الانكليز مع انها ارقى الامم اليوم بعد الاميركان، لا تتنازل عن تقاليدها السخيفة وامتيازات حكومتها المجحفة، الاَّ بهزة تصل الى اعماقها، كمجلس الاعيان والالقاب وحفلة التتويج وغير ذلك من السخافات الحريصة عليها جدًّا، وكأني بهذه الثورة الاجتماعية قد بدأت اليوم.

والافراد تحت طيّ هذه المباديء القائمة عليها مرامي الاديان[1] والاوطان[2]، كما هو شائع بين الناس حتى الآن، ولا تستغرب بعد ذلك اذا كان المجتمع لا يصلح صلاحاً تامًّا بها[3].

واذا نظرنا الى الاجتماع نظراً عملياً، من حيث ذلك كلهُ لزمنا القول ان الشرقي فيهِ اليوم على نوع خاص فضلة لاعمدة. وهو في علومهِ حتى اليوم حالم، أي ان علمه نظر اكثر منهُ عمل. والمدارس التي تعلمهُ العلوم الحديثة لا تخرج في تعليمها عن هذا الحد، فهو في الاجتماع شريك سلبي، لاقتسام المنفعة لا ايجابي للعمل لها، بل هو يقتسمها مرغماً في ورودها اليهِ من الخارج، ويقوم في سبيلها معارضاً من الداخل. واذا استثنينا اليابان نوعاً، نقول ان هذا الحكم يشمل اليوم اهل الشرق الاقصى والادنى وسواهم، ممن شاركهم في جمودهم من الامم، التي لا شأن لها اليوم في العلم العملي الراقي. ولو اطلقنا عليهم شريعة «شو»[4]، وهي كشريعة النحل في الابقاءِ على النافع وقتل غير النافع[5]، لوجب ان يهلكوا عن آخرهم. بل لوجب ان يباد اكثر البشر في المعمورة كلها، باعتبار هذا النافع منطبقاً على مرامي أرقى فكر اليوم، لأن القسم العامل لصلاح المجتمع حتى في البلاد الراقية ليس الاَّ دون الطفيف، لولا ان هذه النظرية من حظّ الاجتماع غير ممكنة، لان الاجتماع مدفوع

(١) من مثل مذبحة سنت برتلمي في فرنسا، وديوان التفتيش في اسبانيا، ومذابح الارمن ومجازر اظنه في تركيا.

(٢) كم صدَّت الاوطان، كما هي مفهومة اليوم، غوث المدنية للاعتصام بحبل الهمجية.

(٣) كيف ترجو هذا الصلاح وجرائدنا حتى اليوم تتغنى بمشي الامام المسلم او النصراني في جنازة ميت ليس من دينهِ، كأن الامر غريب في نفسه؟ وهل يصلح مجتمع مؤلف من هذين المختلفين في الاعتقاد المتنابذين المتخاذلين، وهما يجب ان يكونا فيهِ اخوين متعاونين متفقين؟

(٤) هو (برنارد شو) الانكليزي وهو يذهب الى وجوب تقييد الزواج، وقتل الذين لا خير يرجى منهم لمصلحة المجتمع.

(٥) في النحل شريعة لا تتغير، وهي ان الذكور منهُ بعد أن تقضي وظيفتها التلقيحية، ولا يعود لها نفع مطلقاً بل تصبح عالة على القفير تقوم عليها الاناث وتفتك بها، وتقتلها عن آخرها. ولولا ان عسلها الذي ضنت بهِ على ذكورها وجد الانسان بهِ غذاءً شهياً لهُ جعلهُ يعني بها، لانقرضت بشريعتها هذه التي كل فائدتها لها كانت حفظ تفوق اناثها بالقوة البدنية على ذكورها، لان المحافظة في كل شيءٍ وقوف يدعو الى التقهقر في هذا التنازع مع الغير.

الى الصلاح، بطرق عملية أصحّ ليس فيها شيءٌ من هذا التبذير. ولو أمكن العمل بهذه الشريعة لما درينا أين يكون مقام «شو» وامثالهِ في هذا التنازع العنيد، لأن الاقوى ليس الاصلح دائماً، ولا هو واحد في كل حال[1].

و«شو» يزعم وزعمهُ فاسد انهُ يستند الى مذهب دارون في بقاءِ الانسب، لا بالانتخاب الطبيعي، فقط بل بالانتخاب الصناعي ايضاً. ومن رأيهِ ان هذا الانتخاب الأخير المعقول يجب ان يكون غرض الاجتماع البشري العاقل، الى ان يبلغ الغاية من ارتقائهِ، بخلق الانسان الاسمى او «السبرمان»، كما يسميهِ بلغة الانكليز[2]. وشو متفق في ذلك مع الفيلسوفين الالمانيين «شو بنهور» و«نتشه» في أن شريعة الاجتماع، كشريعة الطبيعة نفسها، لا يجب ان تعرف شفقةً ولا رحمة، فتقتل العاطل او تمنع تناسلهُ ولا تبقي الّا على الانسب[3].

ولكن هؤلاءِ الفلاسفة الثلاثة الحالمين «القانطين»، كما اسميهم، لم يقولوا لنا متى يجب العمل بشريعتهم، اليوم أو غداً، وهل كان يجب العمل بها منذ البدءِ؟ لان الانسان ليس واحداً في طبيعة هذا التفوق، ولا في علمهِ هو نفسهُ لتقديرهِ. ولو صحَّ

(١) الاصلح المرغوب فيهِ ليس واحداً في نظر الاجتماع في كل الاحوال، فقد يكون الجمال او القد او صغره، والقوّة قد تكون في جانب القوة البدنية او الحيلة العقلية، وقد تكون حسنة صالحة اليومِ وترى غير ذلك غداً. وكل ذلك يجعل شريعة (شو) نظرية ناقصة، والعمل بها غير ممكن لخير الاجتماع والّا وقف ولم يرتقِ البتة.

(٢) طالع مقدمة سلامة موسى في ذلك المنشورة حديثاً في اللغة العربية.

(٣) هؤلاءِ الفلاسفة الثلاثة يقولون، وقولهم حق، ان الشريعة الطبيعية السائدة في نظام الطبيعة كلها من صامت وحيّ، كما في مذهب النشوءِ هي الانانية، او حب الذات. ولكنهم بعد هذا القول الصحيح يقعون في الوهم، ولاسيما في تطبيق ذلك على الاجتماع البشري. فيقولون ان الشرائع الالهية والاجتماعية نفسها لا تنطبق تعاليمها على هذا المبدأ، لان تعاليمها الوضعية مبنية على الرحمة، ولذلك كانت عيوب الاجتماع وشرورهُ كثيرة. وما قالوا قولهم هذا الّا لانهُ ذهب عليهم ان شريعة الانانية هذه خاضعة لشريعة اخرى طبيعية، تجعل هذه الانانية مقيدة، تمنعها هذه المنفعة، الّا اذا شاركها فيها مشارك، وهي المصلحة المبادلة. وسواءٌ كانت الانانية عالمة كما في الاجتماع البشري، او جاهلة كما في الطبيعة فهي مقسورة على هذه المشاركة التي تبدو لها مزاياها اكثر، كلما زادت علماً بمصلحتها. فان كانت الأنانية تحمل الكائنات على جذب النافع اليها، فالمصلحة تدعوها الى توفير مصلحة سواها حباً بنفسها. وعملها هذا ليس رحمة او تفانياً في حب الغير بل عن ضرورة، ولو اضطرَّ الى استعمال هذه القسوة احياناً في ظروف خصوصية جزئية لا كلية.

العمل بها في كل العصور عن ارادة ومقدرة، لغلب على الاجتماع منذ البدء التقهقر، حتى يعود ويندمج ثانية في الحيوان الاعجم، ولبقي في صورة همجية هائلة، لا عقل لهُ ولا علم، كأنهُ الوحش الاكبر[1]. لان الانسان انما ابتدأ متوحشاً جاهلاً، وتفوُّقهُ حينئذٍ انما كان بقوتهِ البدنية وكثرتهِ. بل ماذا كانت حالة الاجتماع، لو عمل بها بعد ذلك ايضاً، كما في عصور الحماسة في اوربا يوم كانت صناعة الحرب ارقى الصناعات في نظر الناس وصناعة الكتابة احقرها، يوم كان الامير لا يفخر الّا بالسيف ويهزأ بالقلم ويحتقر العلم؟ ولو عمل بها حينئذٍ، لعمل بناءً على أن ذلك هو الانسب والاقوى كذلك، ولما كان قدر ان يعلم شيئاً او يعمل شيئاً مما نعتبرهُ الاصلح اليوم.

على ان هذه النظرية وان كان يستند بها الى مذهب دارون كلياً، الّا انها ناقصة في جزئياتها، لاختلاف العوامل الداخلة فيهِ مما يجعل الارتقاء فيهِ نتيجة عمياء، سواءٌ كان ذلك في الطبيعة الصامتة او في الاجتماع العاقل، ولولا ذلك لما ارتقى الاجتماع. وعمل الارتقاءِ وان كان الدافع فيهِ «الانانية»، الّا انها هي نفسها خاضعة لناموس التكافؤ والتكافل[2]، الذي بموجبهِ يتم الارتقاءُ قسراً، ولو بعد التذبذب الطويل، باعتبار انهُ الانسب والاصلح لمصلحة المجموع لا لفئة من هذا المجموع. والاجتماع نفسهُ العاقل لا يستطيع التصرف بهذا النظام، الّا في حدود معلومة، مهما تعاظم شأنهُ وقويت ارادتهُ، الى ان يصبح فيهِ ذلك بالعلم الكثير في حكم المطَّرد اضطراراً ايضاً، لا عن ارادة غالبة. وهذا ما يجعل نظرية أمثال هؤلاء الفلاسفة حلماً قاسياً، لا حقيقة عملية. ويا ليتهُ مع ذلك حلمٌ لمصلحة الاجتماع، ولكنهُ حلمٌ لو صحّ لسار بهِ القهقري، حتى وهو في أرقى حالاتهِ، لان ارتقاء الانسان ليس لهُ حد، كما ان علمهُ ليس لهُ حد ايضاً، حتى يقف عندهُ ويقصر ارتقاءَهُ وعلمهُ عليهِ، دون الاخذ بسواهُ.

(١) والمرجح انه كان انقرض، لان قوتهُ البدنية لم تكن كافية وحدها، لتسمح لهُ بالبقاءِ بين خصومهِ، وهي تفوقهُ بهذه القوة.

(٢) التكافؤ والتكافل، يراد بهما ان كل عمل في الطبيعة لا يمرّ من دون صدى وهما يتكفلان وحدهما بازالة عيوب الاجتماع كالامراض وتقليل الجنايات، بمقاومة كل اسبابها المحدّثة لها، لا بقتل اصحابها في المجتمع على نوع خاص.

ولا يبقى عندك أدنى ريب في كل ما تقدّم، اذا علمت أن اوروبا نفسها لم تبتدىء تصطلح الّا منذ القرن الثامن عشر، حين بزغت شمس العلوم الطبيعية ضئيلة في اول الامر، وأخذ ضياؤها ينتشر بين الناس، ويبدّد غيوم تلك العلوم المظلمة، فتنبهت الامم حينئذٍ واخذت تتغير في نوع أحكامها، تارةً بالثورات وتارة بالنشوءِ التحوّلي، تارة بالحروب وتارةً بالسلم. ولكن الاجتماع لم يخط الخطوة الصائبة في سبيل ارتقائهِ الحقيقي حتى صار ارتقاؤهُ اسلم، الّا من بعد ما تأيد مذهب التحوّل الطبيعي[1]، وركز على قواعد ثابتة، وتحولت بهِ قوى العقل من التخبّط في دياجير الخيال، الى الدرس الاختباري، فارتقت حينئذٍ العلوم الطبيعية ارتقاءً عظيماً، كاد يربط أطراف العالم بعضها ببعض وسوف تجعلهُ وطناً واحداً[2]، فغلبت حينئذٍ قوى التحول الارتقائي[3] في الاجتماع غلبة ظاهرة على قوى الاحتفاظ التقهقري وصار كل عمل اليوم في قطر يرنّ صداهُ في الاقطار الاخرى بالانصياع لا بالمقاومة[4].

وقد قلَّ الميل اليوم الى تلك المباحث العقيمة عن ذي قبل، وقلّ الاعتناء بالعلوم العقلية والفلسفية في المدارس الراقية[5]، مجردة كانت ام مادية. واذا كان العلماءُ الطبيعيون في القرن الماضي لجأوا الى الفلسفة احياناً لرد غارات مقاوميهم، فانما فعلوا ذلك اضطراراً، لدفع المثل بالمثل، مع انصياعهم في برهانهم الى الدليل الحسي الراهن. واذا كان لعلوم النظر شأن كبير في العلوم الطبيعية نفسها، حتى

(١) اي مذهب النشوءِ والارتقاءِ، الذي رقّى العلوم الطبيعية ومهّد السبيل للسير بها لفهم شرائع المجتمع فهماً أصح.

(٢) كلما اختلطت المصالح بين الامم بالاختراعات، قلّت الفواصل بين الاوطان واصبح شأنها في المجتمع العام كالمدن الى الوطن او كالبيوت الى المدينة.

(٣) أي بالسلم خلافاً لمذهب شو العنيف.

(٤) لا كما كان في الماضي يقف الوطن بازاءِ الوطن، ويتفانيان بالحروب.

(٥) ما عليك الّا ان تقابل بين التعليم في المدارس القديمة والحديثة لترى هذا الفرق، ولترى كذلك اضاعة الوقت الطويل في الاول، مع قلّة الفائدة بالنسبة إلى عظم هذه الفائدة، مع قصر الزمان في الثانية. ولا ريب عندنا أن مدارس المستقبل ستكون اعظم فائدة جدّاً واسهل تحصيلاً للعلوم على الطلبة كذلك. وبمقدار ما ستسقط علوم الادب النظرية، ستقوى علوم العمل الاختبارية وتتغير كتب التدريس بحسب ذلك.

اليوم، فلأن العلوم الطبيعية نفسها لا تزال في أولها، ولم تنتشر الانتشار الكافي بعد، ولأن مجرى الافكار أيضاً لا يزال متأثراً جدّاً بتلك المبادىءِ النظرية العريقة فيها منذ القدم[1]. ولكنهُ سيأتي يوم، وما هو في تاريخ الاجتماع ببعيد، تسقط فيهِ قيمة هذه المباحث الكلامية الفلسفية، بل ينظر الى اصحابها كأنهم صبية يلعبون، او مصدعون يهذون، اذ يصبح العلم كلهُ علم اختبار، ويتمرّن العقل عليهِ بالمزاولة، ولا يعود يستعذب سواهُ، فيقلُّ النظر ويكثر العمل، ويقوم البرهان الرياضي والميكانيكي مقام البرهان العقلي والقياس المنطقي، ولا يعود يصدق الّا بمعجزات العلم وحدهُ وينتفي من العالم كل ما ليس من العالم على حدّ ما في هذا القول:

لو كان ربُّكم كمر كوني[2]، لما ضقتم وضاقت بالغريق نجاةُ[3]

رصدَ السفينة ثم نجّى قومها في حين لم تفدِ النجاة صلاةُ

علمٌ عجائب هديهِ مشهودة لا علم غيبٍ، تدعيهِ هداةُ

هذا الصحيح وليس ما أوحى بهِ سيناءُ او طابور او عرفاتُ

وهكذا الى ان تزول سائر العقبات التي اقامتها تلك العلوم الكلامية الفلسفية

(١) اكبر شاهد على ذلك تأليف العالم الطبيعي اوليفر لودج كتابهُ في البعث، بناءً على ريح ساكنة في النفس آثارها اليوم الكاتب المستهوى ستيد، وخزعبلات المشعوذة أو سابيا. والمرجحات التي ساقها لبقاءِ الارواح خالدة مستقلة لا تخرج عن اشباه حكاية عرّافة التوراة، وهي كلها دليل على متمنيات في النفس لرسوخ أعتقاد بالتربية، لا على تقرير حقائق مدعومة بمباديءِ العلم الطبيعي، وخصوصاً علم الطب. وقد لا يشك في صدق ستيد في مروّياتهِ ولكن لا شك كذلك في انهُ هو نفسهُ مخدوع ومستهوى في آن واحد، كما بينا ذلك في مقالات نشرت في الصحف والمجلات واثبتناها في الجزء الثاني من مجموعتنا. ولا ريب في ان اوسابيا هذه من اقدر عرّافات هذا العصر. ولكن لا ريب عندنا في ان كل اعمالها شعوذة راقية لا يصعب كشف الدجل فيها على المراقب البصير، كما قلنا عن امثال ذلك من عهدٍ بعيد في رسالة بعثنا بها من الاستانة الى جريدة «الاهرام»، ونشرت فيها سنة ١٨٧٦ تحت عنوان «ان من العلم لسحراً»، وقد اثبتناها في الجزء الثاني من مجموعتنا.

(٢) اشارة الى التلغراف اللاسلكي.

(٣) اشارة الى حادثة الباخرة التي غرقت ونجا ركابها بواسطة هذا التلغراف، الذي لولاهُ لما اهتدي اليهم في مجاهل البحر ولذهبوا طعاماً للسمك.

في سبيل ارتقاءِ الانسان في اجتماعهِ، والتي اشدها هولاً الحاسة الدينية[1] والحاسة الوطنية[2]. على ان هاتين الحاستين اخذتان اليوم في الضعف، ولو مهما تقول فيها المتقولون وترق فيها المترققون. والفضل في ذلك للعلوم الطبيعية، من جهة الاختراعات الصناعية التي تربط العالم بعضهُ ببعض ولعلم درس الاحياءِ من جهة معرفة نسبة الكائنات بعضها الى بعض، ونسبة افعالها الى الطبيعة، وستزولان تماماً كلما ارتقت هذه العلوم وانتشرت بين الناس، او انهما لا تبقيان بسطوتهما، كما هما اليوم فتسقط حواجز الاديان[3]، وتمّحي حدود الاوطان. وهكذا يصير الانسان انساناً حقيقيّاً، ويكون الانسان اليوم الحلقة الواصلة بين الانسان الحقيقي والحيوان. والعقبة التي يقدّر لها عمرٌ اطول من سواها هي عقبة التفاهم، أي اللغة.

(١) انا لست متعصباً ضد الاديان، بمعنى الكلمة الموجب لكراهة من لا يشاركك في اعتقادك الخاص. وفي امكاني ان امازج كل انسان مهما كان معتقدهُ، وبمنتهى الاخلاص. ولكنني متعصب جدّاً لقول الحق او ما اعتقدهُ كذلك. وحتى اليوم لم يمنعني عن هذا القول محذور ولا مصلحة. فاذا شددت النكير على الاديان، فليس قصدي ان احرج احداً في ايمانهِ، ولولا ما اشاهدهُ كل يوم في معاملاتنا من الشرور، المستعصية المبتلى بها المجتمع بسبب هذه الحاسة، ولاسيما في وطننا الخاص، لما قمت قومتي على الاديان واصحابها في كل ما كتبت حتى اليوم. وهي بحد ذاتها شرائع ليس فيها من الاصول الاجتماعية ما يخالف مصلحة الاجتماع، لولا انها ككل الشرائع التي تصلح اليوم ولا تصلح غداً، وخصوصاً لولا ان الصبغة الالهية التي لها تكسبها جموداً في نظر اتباعها، لا تتزحزح عنهُ الاَّ بثورات هائلة تجري الدماءُ فيها انهاراً. واصحابها من المصلحين الكبار في عصورهم ويستحقون كل تعظيم، لولا انها اصبحت بعدهم في ايدي الرؤساء وسيلةً للارهاق، وفي ايدي الجهلاءِ سلاحاً للتفريق، حتى في الوطن الواحد، فانقلبت البركة المقصودة منها بأيديهم لعنةً جنى بها الخلف على السلف. فاذا اضفت الى كل ذلك أنها من الوجهة العلمية متحوّلات اوهام واضغاث احلام، وهي مع ذلك لا تستطيع ان تضبط المجتمع لولا الوازع المدني، فلا أرى (لاختراعها) بعد ذلك ادنى منفعة، قبل كل هذه الاضرار للاغضاءِ عنها.

(٢) لقد كانت الاوطان في اوروبا الى عهدٍ قريب علة الحروب، يثيرونها بينهم لاقل سبب. واما اليوم فقد قلَّ الميل الى اضرام نارها، لاجل ذلك، ولاسيما بعد ان عرفت الامم ان الحروب لا تخدم مصالحها غالباً، وانما تخدم اغراض اناس قليلين من المتولّين قيادها، بل الامم اليوم ميالة الى التصافح من فوق حدود الاوطان، سعياً وراءِ مصالحهم العامة. والاشتراكية الصحيحة ليس لها غاية أخرى. والارجح ان حرب السبعين الهائلة، هي خاتمة الحروب الوطنية الكبرى بين الامم المتمدنة.

(٣) لقد كانت الثورة الفرنساوية خاتمة الثورات الكبرى، لفصل المصالح الدينية عن المصالح المدنية ولتأييد هذه الاخيرة على حقوق الاشتراكية. على ان الاديان لا تزال سبب القلاقل الكثيرة في الشرق الادنى خاصة. وحتى اليوم ليس فيهِ جناية عامة خارجة عن هذا السبب ولو ضمناً.

ولكن العلوم الطبيعية نفسها، بجعلها العالم كأنهُ مدينة واحدة بتقريبهِ المسافات بينهُ، ستجعل التنازع شديداً جدّاً بين اللغات[1]، حتى يقضى على الكثير منها الذي لم يكن لهُ في هذه العلوم شأن يذكر[2]. وكأن البقاء اليوم غير مقدور الاَّ للغات ثلاث سيقتصر التنازع عليهِ في المستقبل بينها، وهي الانكليزية والالمانية والفرنساوية. وكان الراجح حتى الربع الاول من القرن الماضي ان يكون الفوز للفرنساوية لانها اسبق اللغات، وامتها اسبق الامم الى المبادىءِ الاجتماعية الراقية، لولا انهُ سطا عليها بعد ثورتها الشهيرة عاملان قويان، كانا كالغل في عنقها والقيد في رجلها، وهما تيار كتب الادب المجونية الخيالية التي بلغت صناعتها بينهم مبلغاً برّزوا فيهِ على سائر الامم، واستغرقت فيها أعظم العقول الراقية، وهوّست بها الآخرين[3]، وتيار علم آخر هو علم الحقوق[4]، الذي اورثهُ نبوليون لامتهِ وللعالم ايضاً، بعد أن كبح ثورتها وردّها عن غايتها النبيلة وحوّلها الى مطامعهِ الخاصة، وصرفها الى ما صارت اليهِ في زمانهِ وبعدهُ. فهذان العاملات الصارفان للافكار الراقية عن الاشتغال بالعلوم الصحيحة، سيكون ضررهما على العالم أجمع وعلى فرنسا خاصة أشد من ضرر النظريات الدينية، التي ما كادت تتخلص من شراكها في ثورتها الاولى، حتى وقعت من ذلك في شراك اخرى اشد وادهى[5]. على ان كل ذلك اليوم عقبات صغيرة في

(١) من يوم تحوّل علم الطب في مدارس مصر وسورية الى الانكليزية والفرنساوية، فقدت اللغة اقوى اركانها العلمية، حتى صار من الصعب عليها جدّاً اللحاق بالعلوم الطبيعية في سيرها السريع.

(٢) اللغات تحيا بحياة الأمم وحياة الامم، انما تكون بعلومها وصناعاتها، وحياة العلوم والصناعات بالعلماءِ والصنّاع منها. فاذا خلت امة منهم، ذهب استقلالها وكان القضاء عليها امراً محتوماً.

(٣) لا يرجى الخلاص من هذا الشر الاَّ بغلبة كتّاب الادب الطبيعيين لا ليقوموا مقامهم، بل لتحويل الافكار بهم اولاً. ولكنَّ المقاومة حتى الآن عنيفة جداً والغلبة لا تزال في جانب الكتاب الخياليين.

(٤) لقد بلغ هذا العلم اليوم من السعة في النظر والتقييد في العمل مبلغ علوم الكلام في الماضي، وهو للعقول الراقية اليوم لاهوتُ ثان. هذا عدا ما يلحق الاجتماع بسببهِ، كما هو اليوم من الاضرار البالغة مادياً بالنفقات الباهظة واضاعة الوقت، وأدبياً بما يتسرب منه الى الاخلاق فيربيها على ضروب التفنن في تبديد هذا الوقت والانصراف بذلك عن العمل بما هو انفع للمجتمع.

(٥) أود لمصر اليوم أن يخفض شبانها الراقون من تحمسهم في التهافت على هذه العلوم الكلامية التي لا تنيل استقلالاً ولا تقي من ضرّ. ولينصبوا بكليتهم على العلوم العملية والصناعات التي لا ترتقي بلاد حقيقة بدونها.

سبيل ارتقاءِ الانسان الكلي[1] في العمران، لسرعة ارتقاءِ العلوم الطبيعية وسهولة انتشارها.

وانا اسمع من هنا غمغمة وارى اناساً يقومون ويقعدون وخاصة وعامة يهزأون او يسخطون، وربما قام منهم متحمسون تحدّثهم نفوسهم لو أنهم لا يصبرون. وكلهم يقولون: كيف تريد ان تعيضنا بعلمك المقيّد وفلسفتك المحدودة عن ذلك العلم المطلق وتلك الفلسفة التي لا تقف في سبيلها عند حدّ، بل تخرق حجب المادة وتتطلع الى ما وراءَ المنظور؟ بل كيف تريد ان تصرفنا بماديتك الارضية وتصوراتك الترابية، ولو انها حقائق، عن تلك المصابيءِ العالية والافكار السامية، التي يناجي الانسان بها امانيهُ، بل آمالهُ بل نفسهُ وربهُ، اذ يصعد بالخيال الى سماءِ المآل، ويراها بذلك الجمال في فراديس الآمال، ولو ان ذلك تنقل في بروج الاوهام، وتطلع الى صروح المحال، وهل يجد العقل فيها تلك اللذة التي يجدها في هذه؟ أم هل يجد وجدانهُ[2] فيها تلك الراحة التي يرتاح اليها؟ واين عظمة كتب العلماء من عظمة كتب الانبياءِ؟ بل اين جمال مصنوعات تلك المشهودة، من جمال موضوعات هذه الموعودة؟ بل اين مقدرة علوم أولئك المقيدة من مقدرة مواهب هؤلاءِ المطلقة، من

---

(١) الباحثون في طبائع العمران لا يهمّهم قيام أمم وسقوط امم في المجتمع البشري، ولا ينظرون من خلال ذلك الاَّ الى النتيجة الكبرى الكلية. ولقد كان من شأن هذه النتيجة في الماضي التقهقر والوقوف في غالب الاحيان، وقيام امم جديدة على اطلال امم قديمة، بعامل الحروب لمنازعات الباعث عليها الدين والوطن. واما اليوم وقد ارتقت العلوم الطبيعية، واخذت بمصنوعاتها ومخترعاتها تربط اطراف العالم بعضها ببعض، فصار الارتقاء مطرداً كلياً في العمران، تدمج فيهِ الامم الضعيفة او تنقرض بعامل النشوءِ التحوُّلي غالباً، لا بالحروب والثورات الوحشية، كما في الماضي ولا تنحط اليها الامم القوية.

(٢) الفلاسفة الادبيون لما يذكرون لك لفظة الوجدان فقط، يخال لهم انهم افحموك فيبتسمون ابتسامة ظفر، كأنَّ الوجدان خاص بالانسان. ولو تحروا البحث لوجدوا انهُ عامٌ على الحيوان والنبات حتى الجماد. فكما ان الاعيان تموت بموت الاجسام هكذا يموت الوجدان بموت الاعيان ايضاً. او هو لا يموت حقيقة، بل يعود الى شأنه الاول البسيط ويتوزَّع في قوى موادها المنحلة هي اليها. ولو كان الوجدان حجة، لما اقتضى ان يتعدّد احياناً في الجسم الواحد لمرض يطرأ عليهِ اللهمَّ الاَّ ان يعودوا بنا الى القول بالمخالطة، ويرجعوا الى طرد الارواح المشاركة بالرقى والطلاسم.

وجـدانـنـا هـل أنت الفيت انـهُ   يقوم بغير الجسم ان حلَّ ما استوى
ألَم تـرَ أنّـا فيـهِ تحت طـواريءِ   تعـدَّدُ فيها او نعـدَّ لـهُ الـرقى

غرائب عجائب العصور الميثولوجية وما تخلف لنا عنها من مأثورات التجلي الموعود، بين البروق والرعود، فتزول اللوح المسطور على ذلك الطور بين النار والنور، فذلك الوجود والصعود المخالفين لطبيعة الوجود، الى ما سال من العجائب على لعاب العناكب! ام هل تقاس كتب القصاصين الطبيعيين اليوم، أم أي مؤلف آخر يؤلفهُ أي عالم في الهواءِ والماءِ والتراب لتقرير ما فيها من الحقائق او في المحراث والمعول والعمل لبيان ما فيها من المنافع، بكتب اساطين الادب، ولاسيما القصاصين الفرنسويين الذين أحرزوا قصب السبق اليوم في ميدان «الرومان»، حتى بلغ منهم التأنق في السبك والدقة في الوصف والرقة في التصور انهم وصفوا الخيال بارقّ من الخيال؟

بل اين اشعار المعرّي التقريريَّة التي تكاد تنفصم صلابةً، من اشعار الفارض الخياليَّة التي تكاد تذوب رقةً؟ بل اين وقعها في النفس من اشعار شكسبير الموضوعة، وما يتخلَّلها من الخيال الرائع الذي يستفز الطبع ويستهوي العقل؟ بل اين جمود قولك هذا:

لازم الموت في الوجود حياة   لازمت في وجودها الموت قسرا
حاول الناس منعهُ وبمنع الموت   منع الحياة في الكـون طرًّا

من لين قولك هذا:

وحكيم من يـزدري بحيـاةٍ   كل يوم تزدادُ بالطول قصرا

بل أين فتور كل ذلك من حرارة هذا القول الحماسي:

اذا استلَّ منا سيّدٌ غرب سيفهِ   تفزَّعت الافلاك والتفتت الدهرُ

بل أين جفاف مثل قولك هذا العلمي:

وما الحب من أدنى فاعلى الى الرجا   فما فوق الاَّ الشوق في كبد السهى
ترقى بنا حتى النهى وهو دونها   كما في نيوب الليث أو في حشى الثرى

من طلاوة مثل هذا القول الخيالي:

وهـزتـهُ بقصيـدةٍ لـو أنها   تليت على الصخر الاصمّ لَأغدقا

بل اسأل أيّ فتى متعلم أو أية فتاة متعلمة ان تقرأ فصلاً في مخترعات الكهرباءِ، قبل أن تقرأ رواية من سقط الوضع، بل اسأل عالماً اليوم أن يقرأ مقالاً في تحوُّلات المادَّة، قبل أن يقرأ كتاباً في مناجاة الارواح فانك لا تفلح. ولماذا؟

لانَّ لتكيفات الطبع والعقل الشأن الاول في أعداد ما فيهما من القابليَّات، وأثر الخيال في هذه القابليَّات أعرق في القدم من أثر الحقائق. فالانسان لم يعرف الحقائق في أول الامر، وما عرف الَّا الاوهام، فانطبع فيها وتكيَّف لها، وشاد بنيانهُ العقلي والادبي عليها ونسج كلامهُ على منوالها، فصارت نفسهُ لا ترتاح الى مباحث الحقائق ولا تلتذُّ بها، كما تلتذُّ بموضوعات الخيال، لان اللذة والراحة انما هما المطابقة بين فعل الفاعل وقابليَّة القابل، حتى آن لغتهُ نفسها تضيق بهذه المباحث، فليس لها فيها تلك السلاسة ولا تلك السعة التي أحرزتها في المباحث الادبيَّة، وحتى ان عقلهُ يتعب منها. فالقول ان تصوُّرات الاحلام يلزم الاستمساك بها، لانها تبدو لنا أجمل من تصوُّرات الحقائق، وانما أصح كذلك لان الوجدان يرتاح اليها، وان ترويض العقل بمباحثها الكلاميَّة التافهة أنفع لنا من تدريبهِ على البحث في المحسوس المفيد، لأنها اعذب لهُ وأسهل عليه، يقتضي منهُ أن يكون الخيال أصدق من الحسّ، وأن يكون كذلك الكذب على النفس أنفع من الصدق لها، وأن تكون الاوهام نفسها أنفع لنا من الحقائق، وأن يكون الاشتغال بالكلام الفارغ والمناقشات العقيمة أفضل من العمل[1]، وأن تكون اضاعة الوقت بتنميق المقالات الخلافيَّة في مسائل جدليَّة لترسيخ الميل في العقل الى المباحث النظريَّة المجرَّدة أفضل من الاشتغال باختراع آلة لجرّ الأثقال، وان يكون الطيران بمناطيد الخيال في قبب الاحلام أنفع من الطيران بمناطيد الصناعة في فسيح هذا الفضاء. فكيف لا تسوءُ حال الانسان الذي لا ترتاح نفسهُ الَّا الى ذلك في العمران؟ فلا الحياة مما يزدرى بهِ، ولا الافلاك تتفزَّع، ولا الدهر يلتفت، ولا الصخر يُغدق، حتى ولا المروج نفسها تُورِق بمثل هذا الكلام. وما هو الَّا زيادة تضليل للعقل، وتبذير في قوى الاجتماع على غير طائل. ولكنَّ ذلك نشأ في الانسان اضطراراً على هذه الكيفيَّة، وسيتحوَّل عنهُ اضطراراً أيضاً، وما التنبيه اليهِ الَّا حثٌّ للاسراع في هذا السبيل.

---

(١) قال روزفلت في خطابهِ في الخرطوم على متخرجي المدارس الاميركية: «انني اكره المجادلات والمتجادلين، فاصرفوا قواكم الى العمل بدل الجدل، ودعوا تلك البضاعة للعالم القديم». ولعلَّ مثل هذا القول افضل ما نجاوب بهِ الذين لم يفهمونا اولم يريدوا ان يفهمونا، لما أردنا التنبيه الى ما هو متأصل فينا من التهافت على المباحث الكلامية، التي تصرف العقل عن العمل الى الاسترسال في التدرّب على مباحث الخيال.

فكما ان ذلك نشأ في العقل والطبع بغلبة الغريب والبحث في الماهيَّات والحقائق المجرَّدة أوَّلاً، فهو سينقلب ضرورةً متى تمكَّن الضدّ فيهما بغلبة المحسوس، والبحث في الطبائع والكيفيَّات. وهو آخذٌ اليوم بالتحوُّل، كلما أخذ نظر الانسان المادّي يتقرَّر فيهِ اكثر. وسوف يبدو لهُ ذلك الجمال سخيفاً قبيحاً، وتصير الحقائق البسيطة التي لا صبر لنا اليوم على التبحُّر فيها، أو اننا نريدها مبهرجة[1]، مما يستحبُّ الينا جدًّا، وتجلب مطالعتها لنا الراحة المطلوبة واللذَّة المرغوبة، وتتحوَّل لغاتنا[2] اليها ويتغيَّر منهجنا في بسطها من المركب المعقَّد الى البسيط الصريح[3]، حينئذٍ يجد الانسان في مطالعة كتب الحقائق لذَّة لا تدانيها اللذَّة التي يجدها اليوم في كتب الخيال الموضوعة، وموضوعات الأدب المصنوعة[4]. ويجد كذلك في الارض التي صبا عنها، فأهملها فردوساً موسويًّا[5] حقيقيًّا مشهوداً، فيهتمّ بهِ ليجعلهُ لنفسهِ كذلك، ويستغني بهِ عن ذلك الفردوس الخيالي الضائع، اذ لا يعود يرى الحقيقة الَّا

---

(١) الناس حتى اليوم يكرهون البساطة في كل شيء، سواءٌ كتبوا او تكلموا او عملوا، ويدخلون هذا الخيال الغريب لا في مباحثهم العلمية والادبية، والدينية فقط، بل في سائر امورهم الاجتماعية، حتى التافهة جدًّا ايضاً. فان تصوروا ملكاً او حكاماً ارادوهم بكل مظاهر الابهة، ولو ظهروا فيها بمظاهر المساخر، كأنهُ لا يصحّ ان يكونوا ببساطة ازياءِ العامة. ولاجل ذلك هم يميلون الى تعظيم علمائهم الغابرين اكثر من المعاصرين، ويتصورونهم بهالة من المجد ترفعهم فوق سائر الناس طبقات، وربما جردوهم من عيوبهم، ويعظمون الذين يسمعون بهم اكثر من الذين يرونهم. وما ذلك الَّا لانهم يحبون أن يدخلوا هذا الخيال الغريب على كل شيء. ويسهل عليهم ذلك في من لا يرونهُ اكثر ممن يرونهُ.

(٢) المحافظون على اللغة لا يدرون أنهم لو استطاعوا ذلك لوقفوا بها متقهقرين على أن سنة التحول أقوى متهم وهي تسير باللغات ضرورة، كما تسير في تحول كل شيء في الطبيعة والاجتماع. وما ارتقاءُ اللغات الَّا انطباقها على حاجات الاجتماع يأخذونها من افواه العامة، كما يأخذونها من مباحث العلماء في اصطلاحاتهم، للتعبير عن الادوات والاعمال والافكار. وكأن اللغات الواقفة يحار كتابها المبرزون اذا جروا مع الزارع او الصانع او العامل او المفكر اليوم، فيلجأون الى البحث والتقعر ليقولوا غير المفيد.

(٣) انظر الى اسلوبنا في الكتابة، ولاسيما نحن الشرقيين فان احدنا ما عدا انصبابهُ على المباحث الكلامية، اذا اراد بسط قضية اعتلى ربوة خيالهِ وطار في الاجواءِ وملأَ صفحات كثيرة ليقول شيئاً قليلاً.

(٤) يروى عن غودري، صاحب المباحث الشهيرة في تسلسل علم الحيوان في العصور الجيولوجية، انهُ لما ظهر كتاب دارون في اصل الانواع قال: «اني قرأتهُ باعجاب وولع واذا جاز لي هذا التشبيه، اقول اني شربتهُ متلذذاً كما يساغ الشراب اللذيذ نغبة نغبة».

(٥) فردوس موسى، ليس الَّا الوعد بالخلاص من العبودية والحصول على الحرية والرزق الواسع في ارض الميعاد، كما يستفاد من كل كلام التوراة.

في مثل هذا القول:

لا يصلح الانسان مجتمعاً   ما دام فيهِ الدينُ والوطَنُ
ولم يزُل من علمهِ خطلٌ   يضيع فيهِ العقل والزَّمنُ
محلّقاً في الغيب مختَبلاً   كانما الغيب لَهُ عَطَنُ
ويهمل الارض وما كنزت   وانما الارض لَهُ سكَنُ
وعلمُهُ ان لم يكن عملاً   يرتاض فيهِ العقل والبدنُ
يستخرج الاسرار ما خفيت   وتصدق العين بها الأذنُ
وشرعه ان لم يكن شرعاً   وسنَّة الكون لَهُ سننُ
يقتسم الاعمال مشتركاً   لا واسنٌ فيهِ وَلا وسنُ[1]
وليس فيهِ مرهِق نهمٌ   وليس فيهِ مرهَقٌ يهنُ
موطنه العالمُ اجمعهُ   ودينهُ السلام لا الفتَنُ

لكنما القوم الألى ظعنوا   لغيبهم هم الالى ضغِنوا[2]
حبائل الدين لهم شركٌ   لصيد قوم دونهم غُبِنوا
ان لم يكونوا مركباً لهم   أخنى على أيديهم الثَّفَنُ[3]
ظلمٌ عليهم منهمُ وبهم   من جهلم في رأسهم رسَنُ
والمرءُ ان ما اعتاد متربةً   فان تصنهُ فهو يمتهَنُ

وما هو حلمٌ ما اقول ولكنهُ الحقيقة، لو انك تنظر الى الاجتماع في الدهور الطويلة فتقابل ما كان بما هو كائن، لتعلم ما سيكون، والبعض القليل الذي حصل يدل دلالة كافية على الكل المنتظر. وما الاجيال والدهور في عمر الاجتماع بالشيء الكثير.

(١) لا يقظ ولا خامل.
(٢) مالوا الى الدنيا.
(٣) يراد بهِ العمل الشاق.

فرح انطون

بين العلم والدين والفلسفة

(ابن رشد وفلسفته، الاسكندرية، ١٩٠٣)

فهذا برهان رسمي تاريخي لا يُردُّ على ان مبادىء ابن رشد لا تنطبق على مبادىء الدين الاسلامي ولا على أيّ دين كان، خلافاً لما ذكره الاستاذ[1]، اللهمَّ الا ان تُلطف تلك المبادىءُ وتخفف، بأن يُحذف منها كل ما لا ينطبق على الدين، كما كان يصنع تلامذته المسلمون في الاندلس بعد وفاته. غير أننا نرى أن الفيلسوف الجليل لا يرضى عن ذلك اذا درى به من مكانه الابدي. ذلك لأنه صرف حياته وبذل النفس والنفيس في تأييد الفلسفة والبرهان، فكيف يستحسن انكار ما صرف حياته في تاييده. وقد كان مبدأه في ذلك تطبيق الدين على العلم لا العلم على الدين، أي انه كان يجعل الدين تابعاً للعلم، لا العلم تابعاً للدين. والدليل على ذلك وضعه في كتابه «فصل المقال» هذه القاعدة الكبرى: «نحن نقطع قطعاً ان كل ما ادّى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي»، فكيف يجوز حذف شيءٍ من ذلك «البرهان» الذي نصبه الفيلسوف في أرض الاندلس كرايةٍ تلتف حولها العقول لمحاربة الاباطيل؟

كلام يتوجه عليه اعتراضان وجواب الجامعة عليهما

وهذا الكلام يتوجه عليه اعتراضان يجب بسطهما للفراغ من هذا الموضوع فراغاً تاماً. الاعتراض الاول هذا مفاده: «اذا كان العلماءُ والفقهاءُ قد كفَّروا ابن

(١) الشيخ محمد عبده.

رشد في الزمن الماضي لاعتقادهم بان مذهبه لا يوافق الدين، فالعلماءُ والفقهاءُ اليوم بل يجلّونه ويعتقدون بمذهبه ويرون انه افضل من مذهب الامام الغزالي رحمه اللّه»(1)، فنحن نجيب عن هذا الاعتراض.

اننا في مقدمة الذين يسرهم اتفاق الدين والفلسفة في كل ملة. واذا كانت السلطة العالية التي في يد سماحة مولانا الاستاذ الاكبر شيخ الجامع الازهر الشريف شيخ المسلمين في القطر المصري والسلطة العليا التي في يد مولانا الاستاذ الاكبر سماحة شيخ الاسلام العام في الاستانة تقرران انّ مذهب ابن رشد لا يخالف الاصول الدينية، وانه مفضَّل على مذهب الغزالي، فنحن نرجع في كل ما نشرناه عن ابن رشد بهذا الشأن وننحني باحترام امام هذا القرار. وان كلمة واحدة من سماحة مولانا الاستاذ الاكبر شيخ الجامع الازهر أو من أحد كتّابه كافية لان تجعلنا نقفل هذا الباب في الحال ونعترف جهراً بخطاءنا، اذا كان سماحته يعتبر كل ما نشره «المنار» حقاً وصواباً. ذلك لاننا نرى واجباً علينا الخضوع لأصحاب السلطات المحترمة التي اقيمت للحكم بين الناس، والا صار العالم فوضى لاختلاف آراء اهله. وأما قبل صدور قرار السلطة العليا التي اليها مرجع الحكم في هذه المسائل، فلا نخضع لشيء ولا نحترم شيئاً غير الدليل والبرهان، لاسيّما واننا على يقين بما نسمعه وما وردنا من الرسائل ان الراضين عن مقالات المجلة المذكورة لا يبلغون عشر معاشر أصحاب القول والراي في الامة.

والاعتراض الثاني قول بعض القراءِ مثلاً: «كيف يجوز ان يُقال ان مبادىء ابن رشد تخالف أصول الدين، مع انه هو نفسه كان ينادي بالتوفيق بين الفلسفة والدين. اما هو الذي كتب «كتاب فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، اما هو الذي كان رسول الوفاق والوئام بين الدين والعلم. فالقول بان مذهبه مخالف للدين قول يناقض بعضه بعضاً؟

والجواب عن هذا يقتضي شيئاً من الاسهاب فنقول:

لا ريب في ان الفيلسوف ابن رشد كان ينادي بالتوفيق بين الدين والفلسفة، ولكن طريقته في ذلك طريقة جديدة. واليك خلاصة قوله في كتابه «فصل المقال» في

(1) مقتبس من كلام الشيخ محمد عبده في المساجلة السابقة.

هذا الموضوع: اولاً انه يوجب التأويل لتطبيق الدين على العلم لا العلم على الدين كما تقدم، فكل شيء لا يقبله العقل والبرهان العلمي يجب تأويله. واما الامام الغزالي فانه كان «يُجيز» التأويل لا يوجبه. وانما يُجيزه فراراً من الوقوع في «المكابرة»، كما قال في الصفحة الخامسة من كتابه «تهافت الفلاسفة»، وذلك متى ظهر ظهوراً واضحاً «بادلة قطعيّة». ولكن اذا كان العقل لا يستطيع نقضه بأدلة قطعية، فهو لا يؤوّله لان في مقدورات اللّه كل شيءٍ ممكن، ولا يخفى ما بين هاتين القاعدتين من الفرق والبون. وكل واحدة منهما يقوم عليها بناء عظيم. الاولى يُبنى عليها العلم، والثانية الدين.

ثانياً انه «اي ابن رشد» كان يقول: «ليس يجب أن تُحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا ان تخرج كلها من ظاهرها بالتاويل. والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن، هو اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم في التصديق. والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التاويل الجامع بينهما. وكثير من الصدر الاول قد نُقل عنهم أنهم كانوا يرون ان للشرع ظاهراً وباطناً، وانه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به، ولا يقدر على فهمهم، مثل ما روى البخاري عن علي رضي اللّه عنه انه قال: «حدثّوا الناس بما يعرفون، أتريدون ان يكذب اللّه ورسوله»؟ . ونحن نعلم قطعاً أنه لا يخلو عصر من الاعصار من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس. واذا تقرر هذا، فقد ظهر لك من قولنا ان ههنا ظاهراً في الشرع لا يجوز تأويله. فان كان تأويله في المبادىءِ فهو كفر، وان كان فيما بعد المبادىءِ فهو بدعة. وهنا ايضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم اياه على ظاهره كفر. وتأويل غير أهل البرهان له واخراجه عن ظاهره كفر في حقهم او بدعة. ولذلك قال عليه السلام في السوداءِ اذ اخبرته ان اللّه في السماءِ: «اعتقها فانها مؤْمنة»، اذ كانت ليست من اهل البرهان. والسبب في ذلك أن الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق الا من قِبل التخيّل، أعني أنهم لا يصدّقون الشيءَ الا من جهة ما يتخيّلونه يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوباً الى شيءٍ متخيل. ولذلك ما نرى ان من الناسَ منْ فرضه الايمان بالظاهر، فالتأويل في حقه كفر لانه يؤدي الى الكفر. فمن أفشاه له من اهل التأويل فقد دعاه الى الكفر، والداعي الى الكفر كافر. ولهذا يجب ان لا تثبت

التأويلات الا في كتب البراهين لانها اذا كانت في كتب البراهين لم يصل اليها الا من هو من اهل البرهان، واذا وقع اشكال في ظاهر القول الديني ولم يكن ظاهراً بنفسه للجميع، وجب ان يُصرَّح ويُقال انه متشابه لا يعلمه الا الله، وأن الوقف يجب هنا في قوله عزّ وجل: «وما يعلم تأ ويله إلا الله». (قرآن ٣، ٧). وبمثل هذا يأتي الجواب بالسؤال عن الامور الغامضة التي لا سبيل للجمهور الى فهمها. والتأويل الصحيح هي الأمانة التي حملها الانسان وابى ان يحملها واشفق منها جميع الموجودات». (انتهى ملخصاً بالحرف الواحد من كتابه فصل المقال بنصه العربي الاصلي).

فالتوفيق الذي كان يريده ابن رشد بين الفلسفة والدين مبني اذاً على هاتين الدعامتين: الدعامة الاولى ان الدين قسمان: باطن وظاهر. فالخاصة تعلم بالباطن والظاهر، والعامة يجب ان لا تعلم الا بالظاهر. والدعامة الثانية، يجب تأويل الظاهر الذي لا يوافق العقل الا متى كان في المبادىء اي الاصول الكبرى. ولا يخفى ان رجال الدين لا تروقهم هذه القسمة وهذا التأْويل. ذلك ان الدين يخرج بهما عن شرعه ويكون مَثله مَثل جسم مرتبط بجسم آخر، وهو العلم، وعليه ان يتبعه في كل تغيراته العقلية وتحولاته الجدلية، حتى ما كان منها ظنوناً وافتراضاً. ولذلك كان الامام الغزالي ينادي بأن هذه الامور التي تحسبونها فوق العقل وتوجبون تأْويلها لاعتقادكم بها كذلك هي من الممكنات والله قادر على ان يجعلها كما قال في كتبه. مثال ذلك مسألة بعث الاجساد ووجود النار الجسمانية (الجحيم عند النصارى) ووجود الجنة (الفردوس السماوي عندهم) والحور وسائر ما وُعد به الناس في الكتب. واليك ما قاله الامام الغزالي في هذا الموضوع لتعلم أن بين مبدإ التأويل ومبدإ المليين ما بين الارض والسماء.

قال الامام الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة في الصفحة ٨٤ و٨٦ ما خلاصته بحرفه الواحد: «يقول الفلاسفة ان بعث الاجساد ورد الروح الى الابدان ووجود النار الجسمانية ووجود الجنة والحور العين وسائر ما وُعد به الناس امثلة ضُربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين، هما اعلى رتبة من الجسمانيين، وهذا مخالف لاعتقاد المسلمين كافة». فانه مما يخالف الشرع «انكار حشر الاجساد وانكار اللذات الجسمانية في الجنة والآلام الجسمانية في النار وانكار وجود جنة ونار كما وصف

القرآن. فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية، وكذا الشقاوة. ووجود تلك الامور الشريفة لا يدل على نفي غيرها، بل الجمع بين الأمرين اكمل، والموعود اكمل الامور، وهو ممكن فيجب التصديق به على وفق الشرع. والالفاظ الواردة في التشبيه محتملة للتأويل على عادة العرب في الاستعارة، ولكن ما ورد في وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الاحوال بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل، فلا يبقى الا حمل الكلام على التلبيس بتخييل نقيض الحق لمصلحة الخلق وذلك ما يتقدَّس عنه منصب النبوة. وما وعد من أمور الآخرة ليس محالاً في قدرة الله تعالى، فيجب الجري على ظاهر الكلام، بل على فحواه الذي هو صريح فيه» (انتهى قول الغزالي).

ولا يخفى ان قول الامام الغزالي هذا في غاية الصواب. فانه اذا كانت صفات الله تعالى والآخرة كما وردت في كتب المليّين (المسلمين واليهود والنصارى)، فلا ريب ان كل تلك الامور من الممكنات، التي لا يُستغرب حدوثها من الباري عزّ وجلّ. اما قول الفلاسفة بوجوب تأويل تلك الامور تأويلاً معنوياً، فقول يجعل كل الاديان بمثابة «تخييل نقيض الحق لمصلحة الخلق»، كما قال الغزالي. والله سبحانه والانبياءُ والكتب المنزلة تقدسوا وتنزهوا عن هذا الظن. لان ذلك يكون بمثابة ضرب من الغش والخداع، كما يحج بذلك المتكلمون واللاهوتيون خصومهم الفلاسفة. وهذا سبب ابائهم التأويل واخراج الدين عن معناه وفحواه.

وهنا نصل الى موضع من اهمّ المواضع في الفلسفة، بل هو اهمها كلها على وجه الاطلاق. ذلك اننا بعدما تقدم، نتوقع سؤالاً من القارىء الذي يجب البحث سواءً، كان مسلماً او مسيحياً واسرائيلياً. وهو هذا: «ماذا نصنع اذا وبماذا نعتقد. هل نعتقد مع ابن رشد بوجوب التأويل المعنوي، أم مع الغزالي بوجوب الاعتقاد بما ورد في الكتب لان «تفصيل تلك الاحوال بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل»، كما قال هذا الامام الكبير. وكيف نطبق كل ذلك على العقل والبرهان والعلم الطبيعي او الوضعي، الذي هو اساس العلم في هذا الزمان»؟ والجواب عن ذلك عندنا سهل جداً. ونحن لا نجاوب على ذلك بما كان يجيب به ابن رشد بانه لا يجب البحث في هذه المسائل عقلياً، فأن العقل في هذا الزمان لا يعرف حداً لبحثه. ومتى وُضع له حدّ فان ذلك بمثابة خنقه وقتله. ولو كان خنقه وقتله امراً محققاً دائماً في كل مرة،

لكان الخطب يسيراً من بعض الوجوه. ولكن شيطان العقل قد يتغلّب احياناً على الحاجز الموضوع أمامه فينسفه نسفاً مهماً كان قوياً. وحينئذٍ تزلزل الارض زلزالها، وتخرج اثقالها، وتسقط مبادىءُ وتقوم مبادىءُ. وانما نجيب على ذلك بهذا الجواب البسيط:

ان العلم يجب ان يوضَع في دائرة «العقل»، لان قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان. واما الدين فيجب ان يُوضع في دائرة «القلب»، لان قواعدة مبنية على التسليم بما ورد في الكتب، من غير فحص في اصولها. وليس يجوز أن يُقال ان هذه القسمة الى «عقل» و«قلب» بدعة في العلم وهادم لسلطته، لان العلم يريد البحث في كل شيءٍ وكل أصل. فان العلم نفسه لا يُنكر عجزه في بعض الاحيان. مثال ذلك ان العلم يفترض وجود المادة التي كُون العالم منها، لتعليل وجود الكون (وهو ما يسمونه اليوم بالاثير). وهو يفترض أيضاً وجود النفس افتراضاً لتعليل ما لا يُعلل الا بها، من بعض افعال الانسان في اليقظة والنوم. فاذا كان العلم نفسه لا يزال الى اليوم يبني قواعده على افتراض، حتى في المسائل العلمية والطبيعية نفسها، فكيف يجوز له انكار «الامور القلبية»، لعدم قيام الدليل منه عليها. وما عدا ذلك فان هذه «الامور القلبية» لها «براهين قلبية»، كما ان للعقل «براهين عقلية». مثال ذلك شعور كل نفس بوجودها الذاتي، فهي تقول «انا» وتعرف انها مستقلة قائمة بذاتها، وشعور القلب بلذة الخير والفضيلة والصلاح، ونزوع الانسان الى عالم آخر، وهي الامور التي يتهكم عليها العقل ويحسبها ناشئة عن التربية والعادة، لا عن وجدان الانسان نفسه. فهذه «البراهين القلبيَّة» بأيّ حجة يُنكرها العقل، وبماذا يؤيد انكاره؟ فالاولى به ان يتركها ولا يُعارضها. واذا شاء البحث فيها، فليبحث لاننا لا نضع له حداً، ولكنه لا يجب ان يقطع بانكارها لكونه يجهلها. بل فلينكرها اذا شاء، لانه حر مطلق في ان يتحرك ضمن دائرته كما يشاءُ، ولكن لا يجوز ان يتخذ حريته هذه ذريعة الى العدوان على مبادىء غيره، وايجاب تطبيقها على مبادئه. فان برهان العلم مخالف لبرهان القلب، فلا ينطبق هذا على ذاك. ولا سبيل لاثبات أحدهما من طريق الآخر، لأن وظيفة الواحد تختلف عن وظيفة الآخر. ولذلك يجب أن يعيشا في هذه الارض جنباً بسلام وأمان دون أن يسطو احدهما على الآخر. اذ كلاهما نافع وضروري لهذه الانسانية المسكينة.

وما قلناه في «العلم» وآلته العقل نقوله في «الدين» وآلته القلب. لان «القلب» أو الدين أول ما يخطر له الضغط على العلم، او العقل يصيح به العقل صيحة تتضعضع لها كل الدعائم، وهي هذه: «دعيني وشأني فأنني لا اعتقد بالشيء ولا اعتبره حقيقياً الا متى شاهدته بعيني وجربته مع باكون[1] تجربة ايجابية وسلبية وادى الى نتيجة واحدة». والقلب او الدين ينفر من هذه القاعدة المادية الجافة فراره من اعدى اعدائه واكبر اضداده، لان هذه القاعدة تهدم كل الاديان على السواءِ.

فالفرق بين جوابنا هذا وبين جواب أستاذنا الفيلسوف ابن رشد ظاهر كالشمس للعيان. فان جوابنا هذا يصون كرامة العلم وكرامة الدين معاً، اذ يجعل لكل واحد منهما دائرة يتحرك فيها بحرية كما يشاءُ ويفسّره كما يجب. واذا كان هذا الفيلسوف قد امتاز في جملة مزاياه بالدعوة الى التوفيق بين الفلسفة والدين، فان هذه الدعوة كانت من أكبر اسباب نكبته. وعندنا انها خطأ من عدة وجوه. ونحن نرجّح ان هذا المعلم الجليل، لو اكتفى بدرس الفلسفة وتدريسها، دون أن يدعو الى موافقتها الدين وتطبيقها عليه، وصرَّح بانه يدرسها ويدرّسها، وهو لا يعتدُّ بها ولكن تفكهة للعقول، وان الدين رئيسها وسيدها، لكفي نفسه شيئاً كثيراً من الاضطهاد الذي أصابه والذي استحق شيئاً منه في نظر علماء الدين، لانه رام جعل الدين تابعاً وخادماً للفلسفة.

(١) هو فرنسيس بيكون Francis Bacon (١٥٦١ - ١٦٢٦) الفيلسوف والسياسي البريطاني الذي اشتهر بطريقة الاستقراء.

فرح انطون

فصل الدين عن الدولة

(ابن رشد وفلسفته، الاسكندرية، ١٩٠٣)

فالداعي اذاً لفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية خمسة امور كبرى:

(الاول) وهو اهمها كلها اطلاق الفكر الانساني من كل قيد خدمة لمستقبل الانسانية. وهذا يقتضي شيئاً من التفصيل فنقول.

ما هو غرض الاديان في الارض؟ غرض الاديان تعليم الناس عبادة الله تعالى وحثهم على الفضائل واصلاح شؤونهم بالطرق المذكورة في كتبها. ولكن ما هو غرض الحكومات في الارض؟ غرض الحكومات حفظ الامن بين الناس اي حفظ حرية كل شخص ضمن دائرة الدستور. وهذا الدستور لا يُجيز ان يؤْخذ من حرية الشخص شيءٌ الا بمقدار ما يجب اخذه لمصلحة الجمهور. فالشخص في ما عدا هذه الحالة حرٌّ مطلق تحت قبة السماء يروح ويغدو متى شاء ويفعل ما يشاء ويقول ما يشاء ويعتقد بما يشاء. اذاً فليس هنالك قواعد مقررة ولا طرق موضوعة لتخطيط سلوكه وتعيين فكره لان غرض الحكومات الاصلي انما هو حفظ حريته وما يتبعها من ماله ودمه وشرفه. واما الاديان فهي بخلاف ذلك. لان في الاديان طرقاً مخطوطة وتقاليد موضوعة ومبادىء مسطورة يجب على المؤْمن الاعتقاد بها واذا لم يعتقد بها استهدف للاحتقار وضياع الحق. فغرض الحكومات الاصلي مناقض لغرض الاديان. واوضح دليل على ذلك مسالة العلم. فانك اذا سالت اليوم رجال الدين في كل ملة هذا السؤال: ما قولكم اذا لمع بغتة برق العلم في هذا القرن او بعد قرنين او خمسة او عشرة واثبت باكتشاف عظيم جديد طريقة وجود الحياة في الارض كتولد الكائنات

تولداً ذاتياً (وان كان ذلك مستحيلاً)، هل تعتقدون يومئذٍ بذلك المبدإ وتتركون مبدأكم؟ فلا ريب انك تعرف جوابهم. واننا منذ الآن قبل ان نلقي هذا السؤال عليهم ننظر لوائح الغضب الجميل والحماسة البديعة التي تبدو على وجوههم لتوجيهك اليهم مثل هذا السؤال. ولكن الحكومات المدنية لا تغضب من ذلك كما انها لا تطلبه لان ذلك ليس من وظيفتها. وانما وظيفتها حماية حرية الانسان وفي جملتها حرية الفكر، اي البحث بالعقل الى اعمق اعماق الاسرار الابدية. ومتى بدا سر الاسرار فليس من وظيفتها مقاومته كما انه ليس من وظيفتها حمايته ولكن تركه وشانه. فاذا كان من السماء قام واذا كان من الارض سقط. فكل جديد يجب على «الحكومات المدنية» ان تحترمه احتراماً سلبياً اي ان لا تبالي به. ذلك لان كلمة «الحقيقة المطلقة» لم تُسطر بعد في قاموس الحكومات المدنية لاعتبارها ان العقل الانساني لم يصل الى حده بعد وان العلم لا يزال طفلاً رضيعاً. واما الاديان فهي على نقيض ذلك. فان الحقيقة عندها مطلقة ولا حقيقة بعد حقيقتها. واذا تولت الاديان زمام الحكومات اضطرت بحكم طبيعتها الى الضغط على الفكر الانساني كما كان يحدث في اوربا وقاومت كل فكر جديد. ولذلك حدث في الاسلام والنصرانية ما حدث من اضطهاد العلماءِ والفلاسفة. لذلك سُجن غاليله لانه قال بمسالة يعرفها الاطفال اليوم وهي دوران الارض واحرق برينو كما قال الاستاذ لانه قال بوحدة الوجود. وقتل كثيرون غيره. وما السبب في كل ذلك الا الخوف من الجديد. ولولا فصل الاوروبيين بين السلطة الدينية والسلطة المدنية باثارة ملوكهم حروباً كثيرة على السلطة البابوية وانتهاءِ الامر بتجريد حبر الاحبار الغربيين من كل سلطة زمنية لما رسخ التمدن في اوربا هذا الرسوخ الذي نراه الآن فيها، بل كان لها الآن تمدن آخر لا نعلم نوعه لنرى راينا فيه.

(والثاني) الرغبة في المساواة بين ابناءِ الامة مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم ليكونوا جميعاً امة واحدة يشعر اعضاؤها بعضهم بالم بعض شعوراً حقيقياً. ولا سبيل الى ذلك الا بهدم الاسوار والحواجز الموضوعة بينهم او ان تحكم بينهم سلطة ليست تابعة لمذهب من مذاهبهم بل توضع فوقهم جميعاً. وهذا لا يمنع ان يكون رجال هذه السلطة مسلمين او مسيحيين او وثنيين وانما المقصود ان لا يكونوا منصوبين في منصة العدل التي هي منصة اللّه للدفاع عن دين دون دين وتأييد

مبادىءِ دين دون دين، لان «الحق البشري» الذي اقيموا للدفاع عنه غير منوط بالاديان بل هو فوق الاديان. ولا تصرف لا حد فيه الا اللّه وحده. والا فبقاء تلك الاسوار يجعل الارجحية والفائدة دائماً في جانب القوي فيكون الحق للقوة لا للحق. وفي ذلك ضعف للامة بالفتن الداخلية والاضطرابات. واهانة للانسانية التي خلقها اللّه عزيزة كريمة. ونقض للحق البشري الابدي الذي حرم مسه في شريعة اللّه والناس.

(والثالث) انه ليس من شؤون السلطة الدينية التداخل في الامور الدنيوية لان الاديان شُرعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا. ومن يُلزمها بتدبير الدنيا فانه ينتهي الى الفشل وان نجح في البداية. ذلك لان دائرة الاديان الايمان بالقلب اي التسليم الى اللّه. ومتى خرجت الاديان عن هذه الدائرة لم تعد شيئاً مذكوراً. ومن ذا الذي يعتقد اليوم ان الاحوال التي كانت في زمن نشأة الاديان تنطبق على احوال هذا العصر ومقتضياته التي تتغير من قرن الى قرن ليصح القول بان الحاضر يمكن تدبيره بالماضي؟.

(والرابع) ضعف الامة واستمرار الضعف فيها الى ما شاء اللّه ما دامت جامعة بين السلطة المدنية والدينية. ويدخل تحت ذلك اربعة امور (الاول) اضطهاد الذكاء والعقل ولذلك ترى اصحاب العقول والاذكياء يبتعدون عن اكثر رجال الدين وهؤلاء يبتعدون عنهم لضعفهم وعجزهم عن احتمال قوة ذكائهم وعقلهم. ولا ننكر ان الخطأ في ذلك واقع على رجل الدين وعلى ضعفهم وشراهتم وكبريائهم لا على الدين نفسه. ولكن ما العمل اذا كان الدين لا يصل الى الناس وخصوصاً لعامة الشعب المسكين الا بطرق بشرية كهذه الطريق. فالدين اذا (اي رجال الدين) يقاوم الذكاء في الامة متى مال الذكاءُ الى الاستقلال بنفسه ولو قليلاً. والامة محتاجة الى ذكاءِ جميع ابنائها. ومصلحتها في شحذ هذا الذكاءِ لا في خنقه والا صارت آلة في ايدي اصحاب الاغراض والعاجزين. فالجمع بين الدين والسلطة المدنية يجفف ينابيع الذكاءِ والحياة في الامة ويسلم حكومتها الى العجز والجهل. (والثاني) ان السلطة الدينية ضعيفة من طبعها. وهذا الضعف يوجب عليها مجاراة العامة اذ لا قوة لها الا بهم لان العامة سواد الامة واساسها. وكل حكومة لا تخلو من اعداءٍ سواءً كانت ملكية او جمهورية. فالحكومة المقرونة بالدين تعلم ان كل غلطة تبدر منها في

الدين يتخذها اعداؤُها ذريعة لاثارة الشعب عليها. ولذلك لا يكون للحكومة الدينية همٌّ الا المبالغة في استرضاءِ الشعب بالامور التي يحبها. وهذا هو السبب في مراعاة الحكومات عواطف العامة ومجاراتها لهم في كل المسائل حتى ما كان منها مضراً لهم. ذلك ان غرضها يكون حفظ كيانها لا تقدم الشعب. وكل شيءٍ يكون جائزاً في هذا السبيل حتى اثارة التعصب الديني لتبقى الحكومة معززة بشعبها. وهي تصنع ذلك في حين ان خاصة الامة تحرق الارم عليها والحكومات المدنية الغريبة تسير اشواطاً بعيدة في سبيل القوة والعمران لانهنَّ لا همَّ لهنَّ الا ترقية شعوبهنَّ. ولكن خاصة الامة مخطئون وهي المصيبة. ذلك لانها لا تستطيع بحكم الضرورة الا ان تصنع ذلك مجاراة لطبيعتها ووظيفتها. فقبل لومها لوموا الجمع بين السلطتين عندها. (والثالث) تابع للامر الثاني الذي تقدم ذكره ولازم عنه. ونريد به وضع سوس في باطن الامة ينخرها ويذهب بقوتها وحياتها. وهذا السوس هو الشقاق الديني الذي لا يخف ولا يبطل الا متى اقيم ميزان العدل والمساواة المطلقة بين جميع العناصر. وذلك لا يكون الا بواسطة الحكومة المدنية وحدها لان الحكومة المدنية لا تفضل ابناً على ابن من اجل مذهب او اعتقاد، الا اذا كانت بعيدة من العدل والنزاهة. واما الحكومات الدينية فان من يطلب منها مساواة غير ابنائها بابنائها مساواة مطلقة يطلب شيئاً فوق طاقتها. اللهمَّ الا اذا كان رؤساؤها من الملائكة او من الالهة الذين لا تنفذ الى نفوسهم شهوات البشر واهواؤهم. ومن سوءِ حظ البشر في الارض ان الملائكة والالهة لم تتنازل بعد الى النزول لرئاسة حكوماتهم ولو عاماً واحداً. - ومتى كان سوس الشقاق الديني ياكل احشاء الامة فقد قضي عليها بالضعف والانحطاط. ذلك لانه يكون في باطنها فئتان فئة قوية متمتعة بكل حقوقها وفئة ضعيفة مهضومة الحقوق. وبما ان الانسان يعرف بغريزته ان «الحق الانساني» لا يجوز ان يُنقض ولا ان يُسلب فهو يضطر بسائق غريزته وحرصه على البقاءِ الى الاستغاثة بكل قوي يرضى ان يغيثه. ومعلوم ان الدول في الارض كالنسور تحوم حول الفرائس، فكلما سنحت لاحداها فرصة للمداخلة في شؤُون دولة اخرى اقدمت على ذلك واي اقدام، طلباً لمصلحتها قبل كل شيءٍ ثم اجابة للمستغيث بها. واحياناً يكون المستغيث مخدوعاً فتتخذه الدولة المتداخلة ذريعة الى قضاءِ اغراضها. وهناك الطامة الكبرى لا على فريق فقط بل على الجميع الا القوي المتداخل بحجة

«الغيرة»، ولا يكون غرضه الحقيقي الا «الاغارة» ليصيب منفعته. (الرابع) وكما لزم عن الامر الثاني هذا الامر الثالث فانه يلزم عن هذا الامر امر رابع. وهو تعريض المبادىء الدينية المقدسة لاوحال السياسة وذلها وكذبها ومفاسدها. وهنا مسألة من اجدر المسائل بالاهتمام. اذ ما هي السياسة اليوم؟ هي كما عرَّفها الاستاذ (محمد عبده) في رده الرابع حين قال: «اعوذ باللّه من السياسة ومن لفظ السياسة ومن معنى السياسة ومن كل حرف يُلفظ من كلمة السياسة ومن كل خيال يخطر ببالي من السياسة ومن كل ارض تُذكر فيها السياسة ومن كل شخص يتكلم او يتعلم او يجن او يعقل في السياسة، ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس. ان هذه السياسة كأنها الشجرة التي تخرج في اصل الجحيم. طلعها كانه رؤوس الشياطين. فانه لآكلون منها فمالئون منها البطون». ولكن لماذا اقام الاستاذ هذه القيامة على السياسة؟ السبب انها في رايه تسبب الجمود في الاديان. واما نحن فاننا نذمها لامر آخر. نذمها لانها غير مبنية على الاخلاص والاخاءِ. فان الدول في جميع اقطار الارض وخصوصاً الكبرى منهنَّ انما هنَّ اليوم بمثابة اغوال هائلة مسلحة بالاسلحة الجهنمية وكل واحدة ترصد رفيقتها وتنظر اليها شزراً بعين وتغازلها بعين اخرى. ولو كان الآن في العالم دولة واحدة متيقنة انها اذا هاجمت الدول قهرتهنَّ وجمعتهنَّ كلهنَّ في بطنها تحت رايتها كما كان يقصد نابوليون الاول، لما ترددت في الشروع في ذلك منذ الغد. فالرياءُ هو اساس السياسة في هذا الزمان. الرياءُ من القوي ومن الضعيف. ومن المعلوم ان الرياءَ يجرّ وراءَه كثيراً من النقائص والرذائل. فكيف تستطيع الحكومات الدينية ان تدخل في هذا المضمار وتخرج منه ظافرة سليمةَ المبدإ؟ قلنا «ظافرة» لان العبرة بالظفر والغلبة حين الخروج من ميدان الزحام لا الخروج فقط. فان الانسان مقدور له الخروج دائماً من كل زحام ولكن الامر الصعب الذي يُظهر فضله خروجه منه ظافراً. وكيف يُنال هذا الظفر اذا لم تحارب الحكومة الدينية الحكومات المدنية بسلاحهنَّ اي بالرياءِ والكذب والمصانعة؟ ولكن هل تجوّز الاديان ان يُرائي رؤساؤها ويدخلوا في حمأة السياسة واوحالها. واذا جوزت ذلك الا تتلطخ الاديان نفسها بوحل السياسة. الا تصير قاعدتها تلك القاعدة المشهورة «الغاية تبرر الواسطة». واية قدوة يجب ان يكون الرؤساءُ صورة لها؟ فالسياسة من هذا الوجه تضر مبادىءَ الدين
يجب ان يكون الرؤساءُ صورة لها. فالسياسة من هذا الوجه تضر مبادىءَ الدين

والايمان ضرراً ادبياً عظيماً. ولذلك يجب ابعاد الدين ورؤسائه عن السياسية- . ولو كان الامر مقصوراً على هذا الحد لكان الخطب يسيراً. ولكن هنالك مسألة اخرى. فان نابوليون الاول لما يئس من امتثال البابا لارادته المطلقة هاجمه في رومه فاسره واتى به اسيراً ذليلاً الى فونتنبلو في باريز. فاية ضربة اشد من هذه الضربة على السلطة الدينية التي هي خليفة اللّه في الارض. وما الموجب لانزال رؤساء الاديان في هذه المنزلة من الذل والضعف تحت ايدي الملوك. اليس الافضل للجميع فصل السلطة الدينية العليا عن السلطة المدنية. حتى اذا حدث ضغط او ذل او اي شيءٍ كان حدث على الحكومة المدنية فقط. وكانت الرئاسة الدينية العليا في حصن من الكرامة والاعزاز. فكأنها على ابواب السماءِ لا يصل اليها شيءٍ من غبار الارض.

(الخامس) والخامس وهو الاخير «استحالة الوحدة الدينية» وهذا امر من اهم الامور وهو اكبر الاسباب التي دعت الى الفتن والاضطرابات في الاسلام والمسيحية. والى هذا السبب ننسب كل الحوادث الدموية التي حدثت فيهما.

وبيان ذلك ان لكل دين شريعة واحدة. وهذه الشريعة يقوم بها رئيس واحد يكون اليه مرجع السلطة العليا. وبما ان هذا الرئيس المفرد هو مرجع السلطة في كل البلاد المنتشر فيها مذهبه فقد صار له بحكم الضرورة سلطة على جميع تابعي مذهبه في كل تلك البلاد. وهنا مشتبك المصالح والزحام على السلطة والرئاسة. فان الارض ليست كلها امة واحدة بل هي أمم مختلفة المصالح متضاربة المذاهب. ففيها الانكليزي والفرنسوي والالماني والعثماني والاميركي والايطالي وهلمَّ جراً. ولكل واحدة من هذه الامم مصالح تناقض مصالح رفيقتها وبعضها اعداء لبعض. فاذا كان البابا مثلاً رئيساً للدين المسيحي وحاكماً لايطاليا وهو ذو جيش وقوة تهابه الدول صارت له مداخلة في شؤُون كل دولة من تلك الدول، لان الكاثوليك منتشرون فيها كلها وهم خاضعون حتماً لرئاسته. وهؤلاءِ المرؤوسون يكونون في كل دين وكل مذهب قسمين، فقسم يسمونه «الخاصة» وهو الذي يفضل مصلحته الوطنية على كل شيءٍ وقسم يسمونه «العامة» وهو الذي يفضل المسائل الدينية على كل شيءٍ. ولذلك كان بعض العامة الذين هاجوا في هذا العام في مقاطعة بريطانيا الفرنسوية لاقفال الحكومة المدارس الدينية فيها يجاوبون من يسألهم: «لماذا تصنعون هذا، ألستم فرنسويين؟»-بلى ولكننا مسيحيون قبل كل شيءٍ. فهنا ظهر النزاع بين التعصب الديني

وعاطفة الوطن بأشد مظاهره. ولو ان حكيم الكنيسة الكاثوليكية البابا لاون الثالث عشر امرهم يومئذٍ بالمقاومة والثورة على الحكومة بدلاً من التزامه السكوت الذي التزمه لحكمته ورزانته، لثارت في مقاطعات فرنسا حرب اهلية لا تخمدها الحكومة الجمهورية الا بجيش كثيف. كل ذلك واهالي مقاطعة بريطانيا يعلمون ان البابا لا حول له ولا قوة الا القوة الروحية. فلو كان ذا سلطة مدنية اي لو كان عنده جيش مسلح مدرّب على القتال كما كان قبل سلخ السلطة المدنية منه بتوحيد ايطاليا واستيلاءِ الملك فيكتور عمانوئيل على رومة، لما استطاع البابا ان يكون حكيماً الى هذا الحدّ. ولثارت بينه وبين فرنسا حرب كان يحاربها فيها بجيشين جيش داخلي وجيش خارجي، كما كانت تثور الحروب بينه وبين ملوك اوروبا في ماضي الزمان من اجل امور كهذه او اصغر منها. ولذلك كانت مصلحة حكومات اوروبا قائمة بالاتفاق على مقاومته لاظهار ضعفه وكف يده عن المداخلة في شؤون دولهم الداخلية، وهذا امر لازم عن السلطة الدينية.

وما عدا هذه المداخلة الاجنبية في شؤُون الامم فهناك نظر آخر. وهو ان العقل البشري مطبوع على الاختلاف والتباين. تاملوا هل تجدون امتين بل عائلتين بل رجلين بل اخوين او اختين بافكار واحدة واخلاق واحدة. فالكون مطبوع على التنوع. وهذا التنوع سبب جماله والا فانه لو كان كله على وتيرةٍ واحدة وعلى نسق واحد لكان كله ضجراً ومللاً. وهذا ما يسميه الفلاسفة «التنوع في الوحدة»، فالتنوع اذاً لا بد منه في الاشياءِ والاشخاص والافكار والمعتقدات. هكذا خُلق البشر وعقولهم ومن يطلب وحدتهم فانه يطلب امراً مستحيلاً (ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة). وهذا سبب تشعب المسيحية الى ارثوذكس وكاثوليك ونساطرة وموارنة وبروتستنت واقباط واحباش وهلم جرّا. بهذا ايضاً سبب تشعب الاسلام الى سنة وشيعة وفرق كثيرة. وهذه المذاهب كلها (اسلامية ومسيحية) انما تشعبت لاختلاف افهام الناس واختلاف مصالحهم ومنافعهم وعاداتهم واخلاقهم ورغبة كل فريق منهم في ان يعيش مستقلاً في بلده وقطع كل يد أجنبية عن المداخلة في شؤُونه. فكيف والحالة هذه يمكن توحيد هذه المذاهب واخضاعها الى رئاسة واحدة. وما هي الطريق المؤدية الى هذه الوحدة؟.

ان البشر يلتمسون هذه الطريق منذ نشأة الاديان ا لى الآن دون ان يجدوها.

ولقد كانوا يرون من قبل ان هذه الطريق هي «القوة» ولذلك قام الكاثوليك على البروتستنت وسفكوا دماءهم في مذبحة سان برتلماي كما ذكر الاستاذ. ولذلك ايضاً امر لويس الرابع عشر «الملك المتمدن» بخروج البروتستنت من بلاده اذا كانوا لا يعودون الى الكنيسة الكاثوليكية، فكان في ذلك ارتقاء مدنية انكلترا على مدنية فرنسا في ذلك الزمان لالتجاءِ البروتستنت الفرنسويين اليها وكانوا كلهم من اهل الصنائع والفنون. فهل كان الملك لويس الرابع عشر متعصباً ليطرد البروتستنت من مملكته؟ كلا ولكنها السياسة-السياسة التي يكرهها الاستاذ-هي التي الجأته الى طلب الوحدة الدينية ظناً منه ان البروتستنت يكونون اعداءً لمملكته في الداخل وعوناً لانكلترا عليه. ولذلك ايضاً أنشئ ديوان التفتيش في اسبانيا لمحاربة جاحدي الاديان او مؤوليها تاويلاً لا ترضاه الكنيسة. فالوحدة الدينية او (السياسية) هي الغرض الوحيد من كل تلك الفظائع. ولا ينكر احد ان كثيرين من رجال الدين الجهلاءِ كانوا يقصدون يومئذٍ بذلك الاضطهاد ارواءَ غليل جهلهم من دماءِ «الكفرة»، ولكن جميع المؤرخين المنصفين الذين يُعتدُّ برواياتهم ونقلهم مجمعون على ان غرض الكنيسة انما كان الوحدة الدينية. فانها كانت تنظر الى تلك المبادئَ الجديدة والتشعبات الجديدة نظر رجل تكاثرت الاعداءُ حول بيته وخشي على مستقبله، فلم يبقَ امامه الا طريقان: الاول ان يحاربهم ويستأصلهم من طريقه. والثاني ان يخرج من البيت ويتركه لهم. وهذا الامر الاخير ليس في طاقة الانسان بل ربما كان ايضاً فوق طاقة الملائكة.

وما قلناه في المسيحية نقوله في الاسلام ايضاً، ولكننا لا نفصّله في الاسلام كما فصلناه في المسيحية لاننا لا نريد الدخول فيه. بل نكتفي بالاشارة. وانما نقول هنا فقط ان السبب الاكبر الذي سقطت من اجله دولة بني عباس بعد عزّها ومجدها انما هو عجزها عن حفظ «وحدتها» بالدين وعدم مقدرتها على الالتجاءِ الى وحدة اخرى تحفظ بها نفسها، بالرغم عن كل ما صنعه الخليفة العظيم المأمون في هذا السبيل. وبما ان الدول الكبرى لا تقوم وعلى الخصوص لا تدوم الا «بالوحدة» وكانت الوحدة الدينية امراً مستحيلاً كما قدمنا، فقد كان من الضروري سقوط دولة بني عباس وبسقوطها انتهى واسفاه مجد العرب في الكرة الارضية.

هكذا كانت طريقة البشر في الزمن الماضي اي اخضاع الناس للوحدة الدينية

«بالقوة» لبناءِ الملوك والرؤساء مصالح الامة وحياتها على هذه الوحدة. اما اليوم فقد ارتقت الانسانية عن هذا المطلب، وصار لها همٌّ آخر. فانها تحققت بعد التجارب العديدة الماضية الدموية والغير الدموية ان البناءَ على الوحدة الدينية كالبناءِ على الهباءِ. ولذلك تركت الدين (للاسباب التي ذكرناها في الامور السابقة) وصارت تطلب الوحدة من طريق «الوطنية». وهذا ما قصدته فرنسا في هذا العام ونشأ بسببه الاضطراب في مقاطعاتها البريطانية مما فصلته التلغرافات في حينه. وبيان ذلك بالاختصار ان الحزب الراديكالي والحزب الاشتراكي القابضين الآن على ازمة الحكومة الجمهورية الفرنسوية (رغماً عن الجمهوريين المعتدلين اذ لاولئك الاكثرية في مجلس النواب) قصدا في هذا العام اقفال مدارس الرهبانيات في فرنسا بموجب النظام الجديد المسنون في العام الماضي بحجة انها غير مأذونة من الحكومة. وكان غرضهما الحقيقي المضمر ابطال جميع مدارس الرهبانيات. ذلك لان التلامذة الذين ينشئون في هذه المدارس يخرجون منها وهم كارهون للجمهورية والحرية ومستحسنون الحكومات الملوكية والدينية. فيقيمون لهذا السبب في نزاع دائم مع التلامذة الذين ينشئون في مدارس الجمهورية. ومتى كبر الفريقان وصارا رجال الامة كانا بمثابة امتين مختلفتين متنافرتين في باطن الامة. فغرض الجمهورية من الغاءِ مدارس الرهبانيات توحيد هذين الفريقين، اي توحيد التعليم وتربيتها على مبادئها في مدارسها الجمهورية الرسمية المعزولة عن الدين والسياسة اذ لا غرض لها الا تلقين العلم والادب صرفاً. ومن نظامات هذه المدارس انه لا يجوز فيها ذكر الدين قطعياً لان الجمهورية تفصل كل مصالحها واداراتها عن الدين حتى ان رئيس الجمهورية نفسه لا يجوز له ان يذكر اسم اللّه او العناية الالهية في خطبه. واذا ذكره قامت عليه قيامة الغلاة (وكلهم مسيحيون) واتهموه بخرق حرمة الدستور الذي انما وُلي لحفظه. وهذا ما يسمونه «بالحيادة»، اي ان الدين لا دخل له في الدولة وانما مقامه في العائلة والكنيسة. والغرض المقصود من هذا الفصل القطعي اجتناب المضار التي تقدم بسطها في الامور الخمسة السابقة واستئصال اسباب الشقاق بين ابناءِ الوطن لجعلهم بالوطنية امة واحدة لا غرض لهم الا مصلحة وطنهم.

ولكن هذه الطريقة الجديدة التي صارت الحكومات المدنية تلجأُ اليها في هذا الزمان لتكوين الوحدة في اممها لا تسلم من الاعتراض ايضاً. فان الجمهور بين

المعتدلين ينكرون على الجمهوريين الراديكاليين والاشتراكيين الضغط على الرهبانيات وتحريم التعليم عليهم لان في هذا الضغط والتحريم نقضاً للحق الانساني الذي تقدم ذكره-ذلك الحق الذي لا يجوز نقضه-وضغطاً على حرية اهل الاولاد وحرية التعليم والاعتقاد. وهم يقولون ان الحكومة المدنية اذا فعلت هذا الفعل اشبهت الحكومة الدينية كل الشبه لانها تُرغم فريقاً من اهلها بامور لا يريدونها وتجعلهم في الامة بمثابة فئة ذليلة مغلوبة. ولكل واحد من الفريقين ادلة وبراهين قوية تؤيد رأيه. وقد طالعنا في هذين العامين كل ما نشرته بهذا الموضوع الطان والديبا والغولوى والماتين والفيغارو والاورور-وهي بين جمهورية وملكية واشتراكية. وتفصيل ذلك خارج عن موضوعنا الآن فربما عدنا اليه في فرصة ثانية.

فيتضح اذاً من كل ما تقدم ان النزاع كل النزاع بين البشر انما كان في الماضي وهو في الحاضر لمسائل سياسية، غرضها الاكبر «تكوين الوحدة» والخوف على الامة ومصالحها من الامور الجديدة التي يسمونها «بدعاً» وهذا تاريخ كل دين وكل امة. وما من فرق بينهنَّ في ذلك الا من حيث طبيعة الامة نفسها لان هذه الطبيعة تتوقف عليها الطرق التي تستعملها الامم للوصول الى ذلك الغرض. فالامة التي تكون عناصرها شرسة غليظة تكون قاسية الى اقصى حدود القسوة والامة التي تكون لينة المراس تكون خفيفة الوطأة حتى اذا استعملت الشدة. واذا كان الاسبانيون المسيحيون في اسبانيا والبربر والعناصر الغريبة في الاندلس والمغرب والمشرق قد اتوا من الفظائع ما ترتعد لهوله فرائص الانسانية فنحن في مقدمة الذين لا يوقعون تبعة هذه الفظائع على جميع العرب وجميع الاسلام وجميع المسيحية وجميع المسيحيين كما صنع الاستاذ. لانه من الواجب في شرع الانصاف حصرها في الشعب او العنصر الذي ارتكبها. ذلك لانها مسألة بسيكولوجية اقتصادية، اي انها تابعة لمزاج الشعب واخلاقه ومصالحه وقلما كان للدين فيها شأن كبير.

فبناءً على هذه الاسباب التي تقدمت في الامر الاول والثاني والثالث والرابع والخامس في هذا الباب-نعيد هنا ما قالته الجامعة من انه لا مدنية حقيقية ولا تساهل ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا الفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم في الداخل الا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية. ولا سلامة للدول ولا عزّ ولا تقدم في الخارج الا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية.

حسين الجسر

الردّ على فلسفة النشوء

(الرسالة الحميدية، بيروت، ١٣٠٥ هـ)

فاقول: قد ورد من نصوص الشريعة المحمدية التي عليها مدار الاعتقاد في خلق الانسان ان الله تعالى بدأ خلقه من طين وانه خلقه من تراب ومن طين لازب ومن سلالة من طين ومن حمأ مسنون ومن صلصال كالفخار، وورد انه خلقه من ماءٍ. قال بعض اتباع محمد عليه السلام، هو الامام الرازي، ان التراب والماء اصلان للانسان، اي انه خلق منهما، فتارة تذكر النصوص هذا وتارة تذكر ذاك، وورد أن الّه تعالى خلقه بيديه، وهذه العبارة تدل على ان خلقه كان بصورة ممتازة عن بقية العوالم، وورد أنه سبحانه خلق البشر من نفس واحدة (آدم) وخلق منها زوجها (حوّاء) وبث منهما رجالا كثيرا ونساء. فهذه النصوص تفيد ظواهرها ان اللّه تعالى خلق الانسان نوعا مستقلا، لا بطريق النشوء، ولم يشتقّه من نوع آخر كما تقولون، لاسيما النص الذي يقول بدأ خلق الانسان من طين، وقد جاء في بعض النصوص الآحادية ما هو بيّن الصراحة جدا بان خلق الانسان كان مستقلا، وليس هو مشتقا من غيره. ولا شك ان هذه النصوص وان لم يكن عليها مدار الاعتقاد بانفرادها، فلا اقل من أنها تقوى ظواهر تلك التي عليها المدار وتعضدها. وايضاً يبعد كل البعد ان يكون اصل الانسان المادة البسيطة، ثم ترقى الى العناصر ثم الى المادة الحيوية، وهي البرتو بلاسم، الى ادنى حيوان، ثم ترقى حتى بلغ القرد ثم الى القرد الانسان، ثم الى الانسان كما تقولون. ومع ذلك يهمل اللّه تعالى بيان جميع ذلك ويقتصر على قوله بدا خلق الانسان من طين، بل كان من حكمته ان يشرح تلك التطورات والترقيات

ويفصلها حسبما جرى عليه في تفصيل خلق ذرية الانسان، فانه فصله في نصوص الشريعة بانه خلقهم من تراب، اي لان غذاء ابائهم الذي يستحيل منيا كان اصله التراب، كذا يؤخذ من الرازي. وفي تفسير آخر ان معنى خلقهم من تراب خلق ابيهم آدم، ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة، ثم اخرجهم طفلا. فان ذلك التفصيل له وقع في النفس في الدلالة على قدرة الخالق سبحانه لما فيه من نقل المادة من طور الى طور. فسكوت النصوص المذكورة عن بيان النشوء واشتقاق الانسان من نوع سواه واقتصارها على ما تقدم من البيان هو ظاهر في ان الانسان خلق نوعا مستقلا ليس مشتقا، كما تقولون، وان كان كلا الامرين من الجائز العقلي الداخل تحت تصرف قدرة اللّه تعالى. نعم ليس في تلك النصوص صراحة بان اللّه خلق الانسان الاول من تراب دفعة واحدة او بتكوين متمهل على انفراده، فسبيل هذا التوقف وعدم الجزم باحد الامرين حسب النصوص التي عليها مدار الاعتقاد وان كان قد يظهر من بعض النصوص الآحادية ان تكوّن ذلك الانسان (وهو آدم) كان بتمهل، ومرت عليه مدة من الزمان، واللّه قادر على كلا الطريقين. وقد صرح بعض علماء اتباع محمد عليه السلام، هو الامام الرازي، في تفسير قوله تعالى: «خلقكم من تراب ثم اذا انتم بشر تنتشرون» بان خلق الانسان كان مبدأ مستقلا، ليس مترقيا من الادنى حتى بلغ ما هو عليه وهذا ما قال ان اذا للمفاجأة، يقال خرجت فاذا الاسد بالباب وهو اشارة الى ان اللّه تعالى خلقه، يعني الانسان من تراب بكُن فكان، لا انه صار معدناً ثم حيواناً ثم انساناً. وهذا اشارة الى مسألة حكمية، وهي ان اللّه تعالى يخلق اولا انساناً فينبهه انه يحيي انساناً ونامياً وغير ذلك، لا انه خلق اولا حيواناً ثم يجعله انساناً. فخلق الانواع هو المراد الاول ثم تكون الانواع فيها الاجناس بتلك الارادة. فاللّه تعالى جعل المرتبة الاخيرة في الشيء البعيد عنها غاية من غير انتقال من مرتبة الى مرتبة من المراتب التي ذكرها (انتهى). فهذا تصريح بان ذلك النص يفيد ان الانسان كان تكوينه بطريق الخلق مستقلا ابتداء، لا بطريق النشوء كما تزعمون، وطريق الخلق هو الذي تعطيه ظواهر بقية النصوص، فاعتماد اتباع محمد عليه السلام في الاعتقاد عليه لا على النشوء، ولا يجوز لهم تأويل تلك الظواهر وصرفها عن معناها الظاهر الا اذا قام دليل عقلي قاطع يدل على ان اللّه تعالى خلق الانسان بطريق النشوء، كما تزعمون هيهات هيهات! فعند

ذلك يضطرون الى تأويل ظواهر تلك النصوص كما هو القاعدة عندهم في التوفيق بين الدليل النقلي والدليل العقلي المتعارضين. وبعد ذلك لا يخفى ان النشوء عندهم لو ثبت هو غير النشوء عندكم، لانه لو ثبت عندهم كانوا يقولون هو بخلق اللّه تعالى، لما قام عندهم من الدليل على انه لا خالق ولا مؤثّر سواه. والنواميس التي ترافقه ما هي الا اسباب عادية لا تأثير لها البتة. واما النشوء عندكم فهو على زعمكم بتأثير تلك النواميس، فشتان ما بين المعنيين! ثم لتعلموا ان الادلة التي تذكروها في كتبكم على النشوء يظهر للناظر بعين الانصاف انها لا تضطر اتباع محمد عليه السلام الى تأويل ظواهر تلك النصوص والقول بالنشوء، لانها ادلة ظنية مبناها الفروض، وهم لا يضطرون الى التأويل الا بمعارضة اليقين، كما علمتم. فانتم لو فرض وصولكم الى ادلة يقينية قاطعة على وجود الانسان بطريق النشوء واعتقدتم بالدين الاسلامي الذي اساسه ان اللّه تعالى هو الخالق للاكوان ولا تأثير لسواه فيها، فلا مانع يمنعكم من تأويل تلك النصوص وصرفها عن ظاهرها للتوفيق بينها وبين ما قام لديكم حينئذٍ من الادلة اليقينية، ولا تخرجون بهذه الطريقة عن الدين الاسلامي.
واعيد تحذيركم من الوقوع في الغلط بظن الادلة الظنية انها يقينية، فحرروا الدليل واستوضحوا السبيل وربما يعارضكم حينئذٍ ما قاله جمهور اتباع محمد عليه السلام من ان الانسان الاول (آدم) قد خلق في جنة عدن التي هي غير ارضنا، او ما قاله بعضهم (هو السدى كما في كنز الاسرار) انه خلق في السماء الدنيا، فان هذين القولين لا يوافقان النشوء الذي مبناه انه حصل في الارض، فلكم مناص عن ذلك بالجري على ما قاله بعضهم (هو منذر بن سعيد البلاطي وجماعة كما في كنز الاسرار ايضاً) انه خلق في جنة من جنان الدنيا وبذلك تكونون قد وافقتم قولا لاتباع محمد عليه السلام يدفع عنكم مضادة الدين الاسلامي. وربما يعارضكم ايضا ان اللّه تعالى بعدما خلق الانسان الاول (آدم) خلق زوجته منه واسكنهما الجنة وتلك الجنة هي دار الثواب التي وعدها اللّه تعالى عباده المؤمنين بعد الموت والبعث، وهي غير ارضنا، وهو قول جمهور اتباع محمد عليه السلام. فلكم مناص عن ذلك ايضا بالجري على قول بعضهم (هو ابو قاسم البلخي وابو مسلم الاصفهاني مفسر كبير كما نقله عنهما الرازي) ان تلك الجنة كانت في الارض ويحمل اهباطهما منها على الانتقال من بقعة الى بقعة كما في قوله: «اهبطوا مصر». وان اشكل عليكم ايضاً ما يقوله

الاكثرون من اتباع محمد عليه السلام، وهو غير مشكل اذ هو من الجائز العقلي الداخل تحت تصرف القدرة الالهية، هذا الحيوان الهيدرا يقسم ثلاثة اقسام ثم يعود كل قسم حيواناً مستقلا كما تقدم، ولكن جارينا الخصم لتسهيل الامر عليه، من ان اللّه تعالى بعدما خلق الانسان الاول (آدم) خلق منه زوجته (حواء) اي من ضلع من اضلاعه اليسرى، كما ورد في شريعتهم من النصوص الاحادية ان المرأة خلقت من ضلع اعوج فان ذهبت تقيمها كسرتها وان تركتها وفيها عوج استمتعت بها، ولتصريح بعض اجلاء اتباعه بذلك (هم ابن مسعود وابن عباس وبعض الصحابة كما في تفسير ابي السعود) فلكم مخلص عن ذلك ايضا بالجري على ما اختاره بعضهم (هو ابو مسلم الاصفهاني كما في الرازي) مؤولا النص الذي ورد في الشريعة من ان اللّه تعالى خلق من الانسان الاول زوجته بان المراد بخلقها منه انها من جنسه، كما قال في نص آخر: «جعل لكم من انفسكم ازواجاً». وبهذه الطريقة ايضاً تكونون قد وافقتم بعضاً من علماء اتباع محمد عليه السلام بنوع من التاويل، وبهذا لا تصادمون الدين الاسلامي مصادمة تخرجكم من عداد اتباعه، اذ لم تكذّبوا نصاً معتمداً في الاعتقاد، ولم تخالفوا اجماع اتباع محمد عليه السلام على امر معلوم من الدين بالضرورة، غاية ما اجريتم انكم خالفتم الاكثر ووافقتم البعض، وتأولتم النصوص بتأويل يوفق بين الادلة النقلية والعقلية واللّه الهادي الى سواء السبيل.

ثم بما تلخص مما قررناه من ان اتباع محمد عليه السلام يعتمدون في الاعتقاد ظواهر نصوص شريعتهم التي عليها مدار الاعتقاد لثبوت ورودها قطعيا ولا يؤولونها ويصرفونها الى غير الظاهر اذا عارضتها ادلة عقلية ظنية، بل اذا عارضتها ادلة عقلية يقينية، قد يخطر في البال ان لكم ايها الماديون مجالا ان تقولوا سلمنا ان اتباع محمد عليه السلام لا يسوغ لهم ترك اعتقاد معنى النصوص المتعينة المعنى، ولكن النصوص التي هي ظاهرة المعنى ما دامت تحتمل معنى غير ظاهر وان كان بعيدا، فهي ظنية الدلالة على المعنى الظاهر، وان كانت يقينية الورود. فقد تساوت في الدلالة مع ما يقوم عندنا ومن الادلة الظنية، فما الحامل لهم على ترجيح تلك الظواهر على ادلتنا؟ فأقول في الجواب إن النصوص الظاهرة المعنى وان كانت ظنية الدلالة على المعنى الظاهر منها في حد ذاتها، اذ يحتمل ان يراد منها المعنى البعيد غير الظاهر، ولكن الاصل في التخاطب ارادة المعنى الظاهر دون خلافة الا لداع يدعو اليه. فارادة المعنى

البعيد من غير داع يكون خللا في الافادة والاستفادة وخروجاً عن الاصل وفي ذلك من المفاسد ما لا يخفى، فلذلك أجمع اتباع محمد عليه السلام على اعتماد المعنى الظاهر وعدم الالتفات الى المعنى غير المتبادر من اللفظ، ويصير هذا المعنى بسبب ذلك الداعي هو الظاهر. وهكذا كلفوا من جانب شريعتهم ان يعتمدوا المعنى الظاهر ولا يلتفتوا الى خلافه الا عند الداعي. فلو فرض انهم اعتقدوا الظاهر من اللفظ قبل ظهور الداعي الذي يدعوهم للانصراف عنه يكونون قد اتوا بما كلفوا به ولا اثم عليهم في ذلك، ولو فرض انه ظهر لهم الداعي الى الانصراف عن الظاهر بعد ذلك وانصرفوا به، يكونون ايضا قد اتوا بما كلفوا به ولا اثم عليهم في ذلك، اذ هو حكم شريعتهم. وانما انحصر الداعي الى ترك الظاهر بمعارضة الدليل، العقلي القاطع لان رفض هذا الدليل رفض للاصل الذي ثبت به صدق الرسول وهو العقل، كما تقدم، ورفض العقل يوجب رفض الشرع. واما معارضة الدليل الظني فلا يكون داعيا لترك الظاهر لان رفض الدليل الظني لا يوجب رفض العقل كما هو ظاهر، لاحتمال انه فاسد. فلو تركوا الظاهر واعتقدوا ما يدل عليه الدليل الظني، لكانوا في معرض ان يكون اعتقادهم خطأ، وحينئذٍ لا تعذرهم الشريعة في ذلك، اذ لا ضرورة تدعوهم اليه كما تدعوهم الضرورة عند معارضة الدليل القاطع. على ان اتباع الادلة الظنية وترك الظواهر يوجب اختباطا واختلاطا في الاعتقاد لا يحد، فان الظنون كثيرة كل يظن ظنا ويخمن تخمينا، والاعتقاد يعتمد فيه اليقين، فكان من الصواب ان يتمسك اتباع محمد عليه السلام بظواهر نصوص شريعتهم اليقينية الورود ولا يتحولون عنها الى خلافها لمجرد الظنون واللّه الهادي.

وقد آن ان ابين لكم ان ادلتكم التي ذكرتموها في كتبكم على النشوء وتوجيهاتكم له كل ذلك ظني لا يضطر اتباع محمد عليه السلام الى تأويل نصوص شريعتهم الظاهرة المعنى بان وجود العوالم بطريق الخلق، ولا اريد ان اتصدى لمناظرتكم في ابطال ذلك والرد عليكم في كل ما قررتموه في اثبات تلك الدعوى، لان ذلك يحتمل كلاما كثيرا نخرج به عن موضوع بحثنا الذي نحن بصدده، ومن حقه افراد كتاب لذلك اعانني اللّه على جمعه، ولكن اريد أن ابين لكم ان معتمد ادلتكم على النشوء وتوجيهكم له لم يتجاوز الظن والتخمين وبذلك كفاية لما هو غرضنا. فاقول: ان معظم ما استندتم عليه في الاستدلال على نشوء الانواع من اصل واحد

انكم شاهدتم الاعضاء الاثرية في بعض الحيوانات لا في كلها ولا في غالبها وهي اثار اعضاء توجد في الحيوان، كاثار ارجل مثلا غير كاملة، بل الذي يظهر منها مبدأ تكونها فقلتم انه لو كان كل نوع مخلوقاً مستقلا كما هو مذهب الخلق، لما كان لهذه الآثار فائدة لان مذهب الخلق يقتضي ان يكون في كل نوع اعضاؤه اللازمة له ذات الفائدة لا اقل ولا اكثر، وهذه الاعضاء الاثرية لا فائدة لها الآن، فيظهر انها آثار اعضاء في نوع قديم وقد كانت لازمة له. ثم لما طرأ على هذا النوع تغيرات تقتضي استغناءه عنها اخذت تتلاشى، حتى لم يبق الآن الا اثرها، او ان هذا النوع كان خالياً عن تلك الاعضاء فطرأت عليه تغيرات تؤهله لان ينقلب الى نوع آخر يحتاج الى تلك الاعضاء التي ظهرت آثارها فابتدأت تظهر فيه الآثار. والخلاصة ان تلك الآثار اما آثار اعضاء كانت قديمة واخذت تتلاشى واما مبادي اعضاء سوف تكمل، وعلى كل فقد ثبت صحة التغير للانواع وانتقال نوع الى نوع آخر وذلك يدلنا على صحة النشوء والارتقاء. والا فما هذه الآثار؟

ومما استندتم عليه بالاستدلال على النشوء والارتقاء انكم وجدتم في اكتشافاتكم الجيلوجية ان الاسبق في طبقات الارض هو ادنى النبات وادنى الحيوان ثم بعده الارقى فالارقى، حتى كان ارقى الجميع هو المتأخر في زمن وجوده ومكانه من طبقات الارض العليا. والادنى قد تلاشى بعدما وجد الذي هو ارقى منه. فلو كان مذهب الخلق هو الصحيح لكان يوجد من كل نوع من الارقى والادنى في الازمنة الجيلوجية المتقدمة والمتوسطة والمتأخرة وكان يشاهد ذلك في الطبقات السفلى والوسطى والعليا من الارض، ولكن ذلك لم يكن. فلولا ان الانواع مترقية عن بعضها البعض، فاصل الموجودات هي الدنيا ثم اخذت تترقى حتى بلغت ما هي عليه الآن وكان الارقى يلاشي الادنى بتنازع البقاء، لما كان الحال، كما اكتشفنا، ثم احلتم ذلك الارتقاء وتحول الانواع لبعضها وملاشاة الادنى بالارقى على اربعة نواميس. الاول ناموس الوراثة، اي ان الفرع يرث صفات الاصل. الثاني ناموس التباينات، اي ان كل فرع مع ارثه لصفات كانت في اصله، لا بد ان يباينه في صفات اخرى. الثالث ناموس تنازع البقاء، اي ان الانواع تنازع بعضها في التسابق الى اسباب المعيشة ويطرأ عليها كوارث خارجية كالحر والقر، ويهلك الضعيف بتغلب القوي او بالكوارث، ويبقى القوي المتحمل لها. الرابع ناموس الانتخاب

الطبيعي، اي ان القوي والانسب هو الباقي والضعيف وغير الانسب هو المتلاشي، فنتج عن ذلك انتخاب الطبيعة للانواع الحاضرة وتقررون النشوء والارتقاء على وجود هذه النواميس. هكذا تقولون ان اول موجود من الاجسام الحيوية هو المكون الاول البرتو بلاسم، تكون من اجتماع بعض العناصر بسبب حركة اجزاء المادة، ثم اخذ ذلك المكوّن في التوالد، فصارت فروعه ترث صفات منه وتباينه في صفات اخرى، وهكذا جرت الفروع مع الاصول. ويحدث الترقي بسبب ذلك الى ان بلغت رتبة ادنى الحيوان والنبات ودام الحال على ذلك، فنشأ من ارث الفروع لصفات الاصول ومباينتها لها في صفات اخرى على كرور السنين وكثرة التباينات الموروثة ان صار الحال الى تنوع الانواع واشتقاق بعضها من بعض، ونشأ من تنازع البقاء هلاك الضعيف وبقاء القوي، ونتيجة ذلك على طول الزمان حصول الانتخاب الطبيعي، ومن ذلك كله وصلت الانواع الى ما هي عليه الآن، واصلها واحد. ولما رأيتم الانسان يشبه القرد ويقاربه في صورته وبعض اعماله، قلتم لا مانع ان يكونا اشتقا من اصل واحد، وبتلك النواميس ترقى الانسان عنه حتى وصل الى ما وصل اليه هذا. واني رأيت بعض اخصامكم في مذهبكم هذا قد حاولوا ابطال مستنداتكم بتطويلات تورث السآمة بلا نتيجة كافية، وانتم تروغون منهم وتحشدون الادلة لاثبات مذهبكم، وطالت في ذلك بينكم المناظرة والفت فيها كتب ورسائل بتطويل من دون طائل، ولست متصديا الآن لما تصدى اليه اولئك الاخصام، ولكن اريد أن ابيّن لكم ان ما تعتمدون عليه في الاستدلال على الارتقاء والنشوء امور ظنية لا يعتمد عليها في الاعتقاد عند اتباع محمد عليه السلام، ولا تعارض ظواهر نصوص شريعتهم فتضطرهم الى تأويلها، اذ لا يضطرهم الى ذلك الا معارضة اليقين كما قدمنا.

فاقول، اعلموا ان الدليل متى طرأ عليه الاحتمال ولو كان احتمالا بعيداً سقط به الاستدلال، اعني الاستدلال على اليقين، وهذا حكم لا ينكر عند كل العقلاء، ولا اخال انكم تنكرونه اذا تقرر ذلك. فاعلموا ان استدلالكم بالاعضاء الاثرية على النشوء بانها تدل على تغير الانواع، فتوافق مذهب النشوء ولا توافق مذهب الخلق، هو استدلال لا نتيجة له الا الظن، وليس من اليقين في شيء لطروء الاحتمال فيه، اذ لقائل ان يقول: ما المانع ان تلك الاعضاء الاثرية لها فائدة وفيها

حكمة قد خفيت عليكم، كما خفي عليكم فوائد اشياء كثيرة توجد في اجسام النباتات والحيوانات كما يظهر من مراجعة كتب الفاثولوجية مثلا، هذه المادة الملونة في جسد الحيوان مجهولة الفائدة في اكثر أجزاء الجسد الا في المقلة، فالحكمة منها في المقلة امتصاص اشعة النور الزائدة، وامثال ذلك كثير. فانتم لم تحيطوا علماً بفائدة كل كائن، حتى تجزموا بان تلك الاعضاء الاثرية لا فائدة لها البتة. سلمنا انها لا فائدة لها وانها تدل على تغير النوع الذي هي فيه، لكن نقول انها لم توجد الا في بعض الأنواع ولم توجد في كلها، بل ولا في غالبها. وعلى ذلك، فما المانع من ان التغير قد يوجد في بعض الانواع وهي التي وجدت فيها تلك الاعضاء فيتحول نوع الى نوع آخر باسباب وضعها اللّه لذلك، واما باقي الانواع التي لم توجد فيها تلك الاعضاء فقد خلقت مستقلة ولم يطرأ عليها ذلك التغير، فلم يثبت مذهب النشوء الذي قلتم بعمومه في كل الانواع. مثلا يمكن ان يكون قد حصل تغير في نوع من الحيات التي وجدتم فيها الاعضاء الاثرية فكانت اولا مثل الحرذون ذات ارجل ثم لما استشعر الانسان او غيره من الحيوان باذيتها تسلط عليها بالقتل فصارت تحذره وتسلك في اوكار الارض وتنسل في التراب وتهمل استعمال ارجلها لاستغنائها عنها، فعلى طول الزمان غيّر اللّه خلقها بذلك السبب العادي واخذت تتلاشى ارجلها بخلق اللّه تعالى وينتقل ذلك التغير الى فروعها ويورث ذلك التلاشي حتى بلغت الى ما هي عليه الآن، ولم يبق الا آثار تلك الارجل. (هنا مجال لما ورد في بعض الآثار الاحادية عن ابن عباس وابن وهب وغيرهما من المفسرين ان الحية كانت من حيوانات الجنة فتوسطت لابليس بدخولها ليوسوس لآدم عليه السلام فاهبطها اللّه تعالى الى الارض، ومسخ صورتها وقد كانت حسنة الصورة ذات قوائم اربع، نقله في كنز الاسرار). وهكذا يقال في بقية ما شوهد فيه الاعضاء الاثرية واما بقية الانواع وهي الاكثر فنقول انها لم يحصل لها ادنى تغير بل هي كما خلقت، فعلى هذا التقرير يكون حكمكم على جميع الانواع بالتغير وباستنتاج النشوء منه حكماً مبنياً على الظن الذي نتج معكم من الاستقراء الناقص الذي لا يفيد اليقين. الا ترون انه لو فرض ان اناساً كانوا يسكنون البراري البعيدة عن البحار والانهار ولم يشاهدوا الا حيوانات البر التي لا تعيش في الماء وحكموا بما استقروه من تلك الحيوانات بان الحيوان لا يعيش في الماء، يكون استقراؤهم ناقصاً وحكمهم خطأً. واذا وردوا شطوط البحار

والانهار وشاهدوا حيواناتها ظهر لهم خطؤهم في حكمهم السابق هذا.

ثم ان مشاهدتكم في اكتشافاتكم الجيلوجية ان الاسبق في طبقات الارض هو ادنى النبات، وادنى الحيوان ثم بعده الارقى فالارقى حتى كان ارقى الجميع هو المتأخر في زمن وجوده ومكانه من طبقات الارض، وانه قد تلاشى الادنى فالادنى، الى آخر ما تقدم من تقريركم واستدلالكم بذلك على الترقي والنشوء وان ذلك لا يوافق مذهب الخلق، فاقول: دلالة هذا الحال في الاكتشافات بعد تسليمه على الترقي والنشوء مظنونة ايضا، اذ يقال ما المانع من ان اول ما وجد في طبقات الارض ادنى النبات وادنى الحيوان، ثم اوجد اللّه تعالى ما هو أرقى منهما مستقلا كل نوع منه ليس ناشئاً عن نوع من انواع ذلك الادنى، ثم اباد الادنى لاسباب كونية من نحو ان الدور الزماني لم يبق مناسباً له، وانما يناسب ما وجد بعده، او ان الارقى تغلب عليه او غير ذلك من الاسباب، ثم بعد دور آخر اوجد ما هو ارقى من الثاني مستقلا كل نوع منه ايضاً غير ناشىء عما قبله، ثم اباد الثاني لاسباب اخرى كونية كما تقدم، ثم بعد دور آخر اوجد ما هو أرقى من الثالث مستقلا، كل نوع منه ايضا، ثم اباد الثالث. وهكذا الحال حتى وصل الدور الى انواع النبات والحيوان الموجودة الآن مستقلة انواعها غير ناشئة عما قبلها، وقد اباد ما قبلها بمثل تلك الاسباب فبقيت أحافيرها واثارها في طبقات الارض. واذا كان هذا الاحتمال قائما، فاين اليقين في استدلالكم على الترقي والنشوء فيما اظهرته اكتشافاتكم الجيلوجية، وبهذا الاحتمال لا تخالف تلك الاكتشافات مذهب الخلق ونظير وجود نباتات وحيوانات تلك الادوار الجيلوجية مستقلة غير ناشئة عن بعضها، بل كان وجود كل رتبة منها لمناسبة دورها الزماني ما نشاهده كل عام في توالد كثير من النباتات والحيوانات عند انقضاء فصل الشتاء وقدوم الربيع والصيف، فان اول ما ينبت عند ذلك النبات الدني مثل الطحالب والاعشاب ثم يتدرج الامر الى الارقى فالارقى من النبات كلما تزايد الحر وهلم جرا. واول ما يتولد او تنفرج عنه بيوضه الحيوان الدني مثل البكتوريا والحيوانات المتولدة في العفونة والبراغيث والذباب، ثم يتدرج الامر كذلك الى الارقى فالارقى حتى يصل الدور الى بروز النباتات والحيوانات العلياء وليس شيء من تلك الانواع ناشئاً عن نوع آخر ومتحولاً عنه. ونرى الانواع التي تنشأ اولا في اول تلك المدة كلما تقدم زمن الحر يهلك كثير منها لاسباب كونية من نحو تأثير الحر

بها او سطوة الانواع التي توجد بعدها ارقى منها ونحو ذلك، وعند انتهاء مدة الصيف لا يبقى غالباً الا الانواع العليا التي هي منتخبات جميع ما تولّد في تلك المدة، والتي هلكت تبقى لها بقايا في الارض كبقايا الاحافير. فهذا الحال السنوي يكون حاكياً وممثلا للحالة الجيلوجية التي اطلعتكم عليها اكتشافاتكم من ان ول ما وجد الادنى ثم الارقى فالارقى، حتى وصل الحال الى الانواع الحاضرة وهلك ما قبلها، فقد سقط استدلاكم باكتشافاتكم على النشوء، كما هو ظاهر للمنصف.

ثم النواميس الاربعة التي احلتم الارتقاء والنشوء عليها ليست هي ادلة تقوم عليهما، بل هي لكم بمنزلة واسطة توجيه كيفية جريان الترقّي والنشوء في عالم النبات والحيوان، فانا لا اسلك معكم مسلك اخصامكم الذين اخذوا في محاولة ابطال تلك النواميس، واخذتم في محاولة اثباتها، ولكني ابيّن لكم منزلتها من الثبوت ومقدار ما ينتج عنها متى ثبتت، فاقول أما ارث الفروع لصفات الاصول فهذا امر مشاهد لا ينكره اتباع محمد عليه السلام، ويقولون انه جائز الحصول بخلق اللّه تعالى سواء كان لاسباب عادية ام لا، وكذلك تنازع البقاء لا مانع من حصوله وانه ينتج عنه ان بعض الانواع تبقى وبعضها تهلك والمرجع في ذلك الى اللّه تعالى، ونحن الى الآن لم نزل نشاهد هذا الناموس بين الخلق حتى في اصناف البشر. ولكن هذان الناموسان يصح ان يحصلا مع النشوء او مع الخلق، فاي مانع من كون الانواع وجدت مستقلة، ومع ذلك ترث الفروع صفات الاصول وتتنازع الانواع البقاء، فيبقى القويّ ويهلك الضعيف مع ان كل نوع منها مستقل ليس ناشئاً عن سواه من الانواع. واما ناموس التباينات، وهو ان كل فرع مع أرثه صفات اصله، لا بد ان يباينه في صفات اخرى. فهذا الناموس قد نازعكم فيه اخصامكم بان التباينات التي تحدث في الفروع هي عرضية ليست جوهرية حتى توجب تغير النوع وانتقاله الى نوع آخر، وانتم قلتم انها على مرور الملايين من الزمان وتكرر تلك التباينات وتتابعها تصير جوهرية وتوجب تغير النوع وتحوله الى نوع آخر. وخضتم معهم بهذا البحث وبنيتم المباني الشاهقة تطويل بدون طائل. واقول ان ناموس التباينات اي ان الفرع يباين اصله في صفات ليست فيه هو مشاهد في النبات والحيوان، واقول ان اللّه تعالى قد جعله في المخلوقات لاجل التمايز، اذ لو كانت افراد الانواع على صورة واحدة في كل نوع لحصل من ذلك اشتباه بينها، ونشأ عنه اختلال في نظام العالم لا تدري

نهايته، فكان الرجل لا يعلم ابنه ولا زوجته ولا هما يعلمانه ولا يعلم فرسه. وفي ذلك من فساد المعاملات وضياع الحقوق ما لا يخفى وليس هذا الناموس خاصاً في النبات والحيوان ولا في الفروع مع الأصول، بل هو عام في كل الموجودات، فلا ترى شيئاً يشابه شيئاً آخر تمام المشابهة، سواء كان فرعه ام لا، حتى في صنائع البشر، فلا ترى كتاباً آخر تمام المشابهة ولو حصل كامل التحري من صانعهما في اكمال المشابهة باختيار اوراقهما وطبعهما بمطبعة واحدة، ولا ترى قدحاً يشبه قدحاً ولا حبة خردق تشابه حبة اخرى تمام المشابهة، ولو تحرى الصانع كامل الاسباب المفضية الى تمام المشابهة، بل لا بد من تباين هناك ولو كان خفياً جداً يظهر عند تدقيق النظر، وما ذلك الا لطف من اللّه تعالى لاجل التمايز كما قلنا. فالتباين في الموجودات هو ناموس وهبي من الخالق سبحانه، وليس بطبيعي، كما تقولون، والا فان نظر فيه طبيعيا بين الفروع والاصول فقد كان من حق الفرع ان يأتي طبق اصله ويرث جميع صفاته ولا يباينه في شيء، الا عند عروض سبب موجب، ولكن مهما اتفق من توحّد الاسباب للمشابهة لا تتم بين شيئين اصلا لا بين الفرع واصله، ولا بين الفرعين المتحدّين في جميع اسباب التكون، كمثل التوأمين اللذين يولدان في كيس واحد ومشيمة واحدة، ثم يتحرى في تربيتهما توحيد الاسباب التكوينية على غاية الدقة، فلا بد من التباين بينهما. والتماس اسباب وهمية للتباين حينئذٍ كما نسمعه عن بعضكم ما هو الا تعسف بارد وخارج عن دائرة الانصاف، اذا علمتم ذلك فنقول: ما المانع من ان تباين الفروع للاصول الذي اعتمدتم عليه في تغير النوع وتحوله الى غيره على طول الزمان يكون محدوداً بمقدار لا يخرج النوع الى نوع آخر؟ وبذلك المقدار تتم فائدة التمايز بين الافراد، فيمكن ان اللّه تعالى قد جعل فروع افرد الاول من النوع تباينه في صفات وفروع الفروع تباين اصولها ايضاً، وهكذا الى حدّ محدود من سلسلة النسب يجري في ملايين من الافراد والصور، الى درجة لا يخرج بها النوع الى نوع آخر، ثم يكرّ سبحانه على الفروع فيعطيها صور اجدادها السابقة وهكذا حتى يتم الدور الثاني لاستيفاء الفروع صور الجدود، ثم يعيد ذلك العمل في الفروع التي تجيء بعد ذلك، وهكذا حتى ينقضي هذا النوع او ينقضي هذا العالم. وربما يتبرهن هذا الحال للاجيال الآتية بعدنا اذ وصلت لايديهم صور من الصور الشمسية لاهل هذا الزمان، ثم قابلوا بينها وبين فروعها التي تكون في ايامهم، فيظهر لهم

تكرار صور الاجداد الظاهرة للنظر في فروعهم. ثم نقول: اذا تصورنا ما يحدث من تكاثر الصور والاشكال بسبب ادنى تغير بين الفروع واصولها نجد ان الصور تتكاثر كثيراً في تلك الكيفية التي قررناها ولا تخرج النوع ولا تحيله الى نوع آخر لانها محدودة، كما فرضنا. انظروا للنوع الانساني وما يوجد منه على وجه الارض من الملايين وما بين افراده من التباين الواسع كما بين الزنجي والرومي، هل اخرج ذلك التباين صنفا منه عن النوع وادخله في نوع آخر؟ كلا ولا تستغربوا رجعة الفروع الى صور الاجداد القديمة، فانكم قد قلتم بمثل هذا الناموس وهو ناموس الاتافيسم، اي الرجوع الى الجد. ويسميه بعضكم بالدور الوراثي او الرجعة، فقلتم ان الصفات قد تكمن في اجيال ثم تظهر في الاولاد بعد ذلك، كمثل اذا ما تزوج زنجي برومية، فقد تأتي اولادها بيضاً مثلها، ثم بعد اجيال ربما يظهر في بعض نسلها بعض اولاد لهم، ما كان في جدهم الزنجي من الصفات والتكوين. وكذلك يجري هذا الناموس في العوائد والاخلاق والامراض. والملخّص ان ما فرضناه من تحدد التباينات بين الفروع والاصول وتكرارها هو امر جائز الوقوع لا ترفضه العقول وقد ورد في الشريعة المحمدية ما يشير الى رجوع صور الاجداد في الفروع اذ قد نقل عن صاحب الشريعةعليه الصلاة والسلام في تفسير قوله تعالى في القرآن في خطاب الانسان: «في اي صورة ما شاء ربك» أن النطفة اذا استقرت في الرحم احضرها اللّه تعالى كل نسب بينها وبين آدم وصورها في اي شبيه شاء (كذا في تفسير روح البيان). فما دام الاحتمال قائماً في ناموس التباينات في ان يكون محدوداً في كل نوع الى درجة لا تخرج النوع الى نوع آخر وتعاد تباينات الاصول في الفروع وهلم جرا، فبلوغه الى درجة يصير بها التغير جوهريا حتى يحيل النوع الى نوع آخر هو امرٌ مظنون، فلا يعتمد عليه. فقد سقطت ابهتكم في تقرير هذا الناموس واحالة تغير الانواع به على الملايين من السنين. والملخّص ان هذا الناموس وهو التباين غير المحدود على زعمكم، وان كان جائزاً عقلا والتغير به جائز ايضاً، وكل داخل تحت تصرف القدرة الالهية، ولكن وقوع ذلك الناموس مظنون غير يقيني، فحصول نتيجته وهو تغير الانواع الى بعضها يكون مظنونا. فاتباع محمد عليه السلام لا يعبأون بهذا الناموس ولا يعتبرونه منتجا للنشوء، فلا يضطرون الى تأويل ظواهر نصوص شريعتهم الدالة على الخلق ووجود الانواع مستقلة، بل يدومون على

اعتقادهم بانها وجدت بالخلق الا اذا فرض قيام دليل يقيني قاطع يدل على خلافه وهيهات هيهات! فحينئذٍ يجرون على القاعدة المتقدمة في التأويل للتوفيق بين الدليل العقلي والنقلي. واما ناموس الانتخاب الطبيعي فهو عندكم بمنزلة نتيجة للنواميس الثلاثة المتقدمة، فنتاجه عنها يكون مظنونا، وبعد تسليم حصوله يقال: يمكن ان يكون هذا مع وجود الانواع بطريق الخلق بان يكون قد وجد اولا الادنى منها ثم وجد الارقى مستقلا غير ناشىء عن الادنى فتنازع البقاء مع الادنى واباده، ثم وجد ارقى من الثاني مستقلا ونازعه واباده، وهلم جرا الى ان وصل الحال الى الانواع الموجودة الآن بدون ان يكون نوع ناشئاً عن نوع. فقد ظهر ان وجود الاحسن والانسب الآن ليس لازماً خاصاً للنشوء بل يمكن ان يكون مع الخلق. واستقلال الانواع فحصوله لا يدل على النشوء. والملخص انه يمكن تقرير هذه النواميس الاربعة مع القول بالخلق واستقلال الأنواع بان يقال يمكن ان اللّه تعالى خلق اولا الانواع الدنيا، ثم خلق انواعاً ارقى منها مستقلة ليست ناشئة عنها، ثم اباد الاولى باسباب كونية، وتنازع البقاء مع الثانية ثم وثمّ، حتى بلغ الحال الى هذه الانواع الموجودة الآن، وهي احسن وانسب من جميع ما مرّ من الانواع. فهذه الحال تضمنت ناموس التنازع وبقاء الاحسن والانسب، ومع ذلك ايضاً قد اجرى سبحانه ارث الفروع لصفات الاصول ومباينة الفروع للاصول في صفات اخرى، ولكن ذلك التباين الى حد محدود بحيث لا يحول النوع الى نوع آخر، وحكمته التمايز كما قلنا، وهذه الحال قد تضمنت الناموسين الباقيين، وهما الارث والتباين المشاهدان، مع ان الانواع قد وجدت بالخلق والاستقلال عن بعضها واكتشافاتكم الجيلوجية لا تنافي شيئاً من هذا التوجيه، فهل عندكم دليل على امتناعه؟ كلا ثم كلا، وبعد جميع ما تقدم لا يكون النشوء راجحاً على الخلق في نظر العقل، بل هما على حد سواء، فكل منهما محتمل جائز داخل تحت تصرف القدرة الآلهية.

وبهذا تبين ان النشوء ليس مظنوناً ايضاً في نظر العقل، بل هو مشكوك، ولكن اتباع محمد عليه السلام يرجحون عليه القول بالخلق واستقلال الانواع ويجزمون به لظواهر نصوص شريعتهم وانتم لا داعي لكم الى ترجيح النشوء والجزم به بعدما اظهرت لكم منزلته من الثبوت، هذا الثبوت وبعدما تقدم اذا لم يثبت النشوء فلا يبني عليه اشتقاق الانسان والقرد من اصل واحد، كما تزعمون. وقولكم انه بمقتضى

مشابهته للقرد لا يمتنع ان يكون قد اشتق هو واياه من اصل واحد شبهة في غاية السقوط، لان المشابهة الصورية لا توجب هذا الامر ولا تقتضيه كما هو ظاهر، وان قلتم: نعم هي لا توجبه ولكن لا اقل من انها تحدث الظن به قلت ان اتباع محمد عليه السلام لا يعتمدون الظن في باب الاعتقاد، ولا يعتبرونه معارضاً لظواهر نصوص شريعتهم، على ان تلك المشابهة يعارضها امر يدفع ما احدثته من الظن، وهو اننا نرى الانسان في أول ولادته في غاية من الضعف عقلا وجسدا لا يقدر على مشي ولا جلوس بنفسه، ولا ادنى حركة جسدية تكون منتظمة وهو في غاية البلادة والبله لا يدري ما هو محيط به ولا يعرف الارض من السماءِ ولا النار من الماء، فلا يتجنب مؤذياً ولا يختار نافعاً، حتى لا يدري كيف يأخذ ثدي امه، فتعالجه الايام حتى يهتدي اليه. ثم بعد كل ذلك الضعف وجميع تلك البلادة نراه قد اخذ يترقى في القوة والادراك حتى يبلغ درجة فيهما لم تكن منتظرة منه، فيما لو قيس على بقية الحيوانات التي تكون عند ولادتها اقوى منه حالا جسداً وادراكاً. وهذه الحالة فيه من أعجب اعمال الخالق سبحانه وتعالى ودليل ساطع على عظمة قدرته في ترقية أضعف حيوان وابلده الى درجة لم يلحقه فيها لاحق، فيغدو قوياً جباراً يقتلع الصخور ويشيد المباني الهائلة بعد ان كان في غاية الضعف والعجز، ويصبح عالماً مدققاً وفيلسوفاً ومحققاً بعدما كان مغموساً في تلك البلادة الصماء ويتسلط بقوته وادراكه ويقهر حيوانات البحار ووحوش القفار ومحلّقات الاطيار ويضبط نظامات الشموس والاقمار، وهو اما مقر بخالقه الواحد القهار واما منكر له اشد الانكار. واما القرد فهو مثل غالب الحيوانات يولد على نوع من القوة تؤهله للحركة الكافية حينئذٍ في مساعدة امه البهيمة على تربيته وعنده من الادراك مقدار ليس عند طفل الانسان منه اثر، فيهتدي الى غذائه المعدّ له، فيلتقم ثدي امه بدون تلك المعالجة التي تعالجها ام الانسان، ويجتنب المؤذي ويختار النافع، وفي اقرب مدة لا يتاهّل فيها طفل الانسان للجلوس على أليتيه يقوى هو على السعي في جلب رزقه، ويتم ادراكه لاعمال حياته بمقدار يجعله بمنزلة الكبير من بني نوعه وهو لم يزل قشّة اي جروا صغيرا، فشتان ما بينه وبين الانسان! فلو كان الانسان مشتقاً هو والقرد من اصل واحد ومترقياً عنه، لكان من حقّه ان لا يكون في تلك الحالة التي ذكرناها فيه، فلا يكون عند ولادته دون القرد الذي ترقّى هو عنه، اذ يقال ما السبب في ذلك الانحطاط في القوة

والادراك في طفل الانسان، مع ان شريكه في الاشتقاق من أصل واحد الذي ترقّى هو عنه نراه اكمل منه فيهما. ولو قيل انه ترقى عن شريكه في حسن الصورة وانحط عنه في القوة والادراك لاسباب اوجبت ذلك قلنا: فما الذي اكملهما له عند الكبر ورقّاه فيهما على القرد بكثير؟ فالحق ان هذا مما يوهن كل الوهن قولكم باشتقاق الانسان والقرد من أصل واحد اذا لم نقل انه يبطله. فاذا تأملتم ايها الماديون بعين الانصاف ظهر لكم ان المشابهة الصورية بين الانسان والقرد لا تقاوم هذا الفرق العظيم الذي شرحناه لكم بينهما، هدانا اللّه تعالى واياكم لما فيه الصواب. فهذا ما اردت الآن ايراده عليكم وهو كاف في بيان ان دلائلكم ومعتمداتكم في النشوء ظنية لا تعارض نصوص الشريعة المحمدية، وقد رأيت اخصامكم قد خاضوا معكم في أبحاث لا حاجة لنا فيها فانكروا عليكم تغير الانواع، وقمتم تبرهنونه حتى بتغيرها الصناعي، وانكروا وجود الحلقات بين نوع ونوع آخر تزعمون انه نشأ عنه، فقلتم إن الحلقات قد وجدت في البعض ومنيتم انفسكم بانها سوف توجد بالاكتشافات الجيلوجية في الباقي، وكل ذلك خبر يحتمل الصدق والكذب، فمن منا رافق الجيلوجيين في اكتشافاتهم وشاهد تلك الحلقات؟ فسبحان العليم بحقيقة الامر، على انه لو ثبت فلا يزال الاحتمال حاصلا في انها انواع مستقلة كما قدمنا، فبقيت ادلتكم مظنونة. فبالاختصار لا داعي لنا الى الخوض معكم فيما خاضت فيه اخصامكم ويكفينا ما قررناه لاعتماد ظواهر النصوص الشرعية. ولو اردنا الخوض معكم في ذلك، لاريناكم قيمة تلك الادلة التي اعتمدتموها، واظهرنا لكم ان أساسها الوهم واركانها الفروض وأن وفّق اللّه تعالى كتبت في ذلك الموضوع ما يشفي الغليل.

هذا، ثم قولكم ان الحياة وعقل الانسان ما هما الا ظاهر من ظواهر تفاعل اجزاء المادة المتحركة وعناصرها الممتزجة وان يكن اصل المادة خاليا عن الحياة والادراك وان عقل الانسان لا يخالف عقول بقية الحيوانات الا بالكم، ولا يخالفها في الذات والحقيقة، فجميع ذلك يمكن انطباقه على ما في الشريعة الاسلامية. اما الحياة فقد عرّفها اتباع محمد عليه السلام بانها صفة وجودية زائدة على نفس الذات مغايرة للعلم والقدرة مصحّحة لاتصاف الذات بهما (كذا في روح البيان ومثله في الرازي). فهم اذا عرض عليهم كلامكم هذا في الحياة من انها ظاهر من ظواهر تفاعل اجزاء المادة الى آخره يقولون ان الحياة عندنا صفة عرضية لا مادة، فهذا الظاهر الذي

تقولون بانه الحياة صفة عرضية فلا مانع من ان تكون الحياة هي هذا الظاهر. ولكن اتباع محمد عليه السلام يقولون حدوثها في الحيوان بخلق اللّه تعالى، لا كما تقولون بانها حدثت بحركة اجزاء المادة التي تزعمونها بلا دليل كما تقدم، وان كان من الجائز ان تكون تلك الحركة موجودة ايضا بمحض خلق الله تعالى وتسبب عنها ذلك الظاهر الذي هو الحياة، كعادته تعالى في انتاج المسببات عن الاسباب. واما العقل فقد اختلف فيه اتباع محمد عليه السلام فبعضهم اختار الوقف عن شرح حقيقته لانه قال هو من المغيّبات التي لم يشرحها لنا الشرع، فالأولى والآدب الكفّ عن الخوض فيه. وعلى هذا فمهما قلتم في تفسيره مما لا ينافي شيئا من نصوص الشريعة المحمدية، فاتباع محمد عليه السلام يقولون لكم ان تفسيركم محتمل الصحة لا مانع ان يكون هو الصواب. فقولكم انه ظاهر من ظواهر تفاعل اجزاء المادة يمكن ان يكون صواباً، ولكن ذلك الظاهر حدث بخلق اللّه تعالى، لا كما تقولون من أنه حدث بمحض تلك الحركة، وبعضهم خاض في تفسير العقل. واقوال جلّهم متطابقة على كونه عرضاً وجلها انه من قبيل العلوم اي ملكة تدرك بها العلوم النظرية. وقول بعضهم انه نور، وكذا ورد في بعض الآثار الأحادية (كما في ادب الدين للماوردي)، يريد انه نور معنوي، فلا يخالف انه من جنس العلوم. ومنهم من قال انه جوهر وقد رُدَّ هذا القول، كذا يؤخذ من عبد السلام وحاشية الامير عليه، هذا كله في العقل الغريزي، أما العقل المكتسب الذي هو نتيجة العقل الغريزي، فهو نهاية المعرفة وصحة السياسة واصابة الفكرة، كذا في أدب الدين للماوردي. فعلى هذا فمن الواضح انه لا منافاة بين قول جل من خاضوا في تفسير العقل الغريزي وبين قولكم، اذ ان القولين متفقان على انه عرض. فاذا قيل لاتباع محمد عليه السلام عند جريهم على هذا القول ان ذلك العرض هو ظاهر من ظواهر تفاعل اجزاء المادة، فلا مانع يمنعهم ان يقولوا يمكن ان يكون هو هو، وذلك الظاهر هو الذي يحصل به الادراك للعلوم، لكن وجوده ووجود الادراك به بمحض خلق اللّه تعالى، فلا ينافي ذلك عقائدنا. وانتم حينئذٍ ما بينكم وبينهم الا ان تقولو ان ذلك الظاهر حدث بخلق اللّه تعالى، واما قولكم ان عقل الانسان لا يخالف عقول الحيوانات الا بالكم، ولا يخالفها في الذات والحقيقة فهو ايضا لا يصادم شيئاً من نصوص الشريعة المحمدية المعتمدة في الاعتقاد اذ غاية ما تفيده تلك النصوص ان الانسان قد خصّ

بالعقل عن سائر الحيوانات وبه كلّف بالشرائع دونها. واما كونه مغايرا لادراكها في الذات والحقيقة ام لا، فلم يرد في تلك النصوص ما هو تصريح بشيء منهما. فاتباع محمد عليه السلام، اذا سئلوا عن هذا يقولون لا مانع ان يكون ادراك الحيوانات الذي اعطيته لتدبير معيشتها وعقل الانسان هما من مقولة واحدة، هي عرض من الأعراض يحصل بخلق اللّه تعالى، ولكنه قد زاد حتى بلغ في الانسان درجة تؤهله لاستنباط العلوم والتمييز بين الاخلاق الحميدة وغيرها، والاستحصال على بقية ما يتميز به الانسان عن الحيوان، وهذه الدرجة هي التي تجعله اهلا للتكليف الشرعي وسميت عقلا، لانها تعقله عن ارتكاب خلاف الصواب. فالقول بان العقل الانساني لا يخالف ادراك الحيوانات الا بالكم لا ينافي الدين الاسلامي وهو قابل للانطباق عليه. وعلى هذا فجميع ما يرد في الشريعة من تعظيمات عقل الانسان من نحو انه نور ومدار التكليف وغير ذلك فانما هي تعظيمات لتلك الدرجة السامية من الادراك لا لشيء مغاير لادراك الحيوانات في اصل الحقيقة والله اعلم.

شكيب ارسلان

اهمّ أسباب تأخّر المسلمين

(لماذا تأخّر المسلمون وتقدّم غيرهم؟، بيروت، ١٩٤٨)

من أعظم أسباب تأخر المسلمين الجهل، الذي يجعل فيهم من لا يميز بين الخمر والخل، فيتقبل السفسطة قضية مسلمة ولا يعرف أن يرد عليها.

ومن أعظم أسباب تأخر المسلمين العلم الناقص، الذي هو أشد خطراً من الجهل البسيط، لأن الجاهل إذا قيض اللّه له مرشداً عالما أطاعه ولم يتفلسف عليه. فأما صاحب العلم الناقص فهو لا يدرى ولا يقتنع بأنه لا يدرى، وكما قيل إبتلاؤكم بمجنون خير من ابتلائكم بنصف مجنون. أقول: إبتلاؤكم بجاهل، خير من ابتلائكم بشبه عالم.

ومن أعظم أسباب تأخر المسلمين فساد الأخلاق، بفقد الفضائل التي حث عليها القرآن، والعزائم التي حمل عليها سلف هذه الأمة وبها أدركوا ما أدركوه من الفلاح، والأخلاق في تكوين الأمم فوق المعارف، وللّه درّ شوقى إذ قال:

وانما الأمم الأخلاق ما بقيت   فان هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا

ومن أكبر عوامل تقهقر المسلمين فساد أخلاق أمرائهم بنوع خاص، وظن هؤلاء، إلا من رحم ربّك، أن الأمة خلقت لهم، وأن لهم أن يفعلوا بها ما يشاؤون، وقد رسخ فيهم هذا الفكر حتى اذا حاول محاول أن يقيمهم على الجادّة بطشوا به عبرة لغيره. وجاء العلماء المتزلفون لأولئك الأمراء، المتقلبون في نعمائهم، الضاربون بالملاعق في حلوائهم، وأفتوا لهم بجواز قتل ذلك الناصح بحجة أنه شق عصا الطاعة، وخرج عن الجماعة.

ولقد عهد الاسلام الى العلماء بتقويم أود الأمراء. وكانوا قديماً في الدول الاسلامية الفاضلة بمثابة المجالس النيابية في هذا العصر، يسيطرون على الأمة، ويسدّدون خطوات الملك، ويرفعون أصواتهم عند طغيان الدولة، ويهيبون بالخليفة فمن بعده إلى الصواب. وهكذا كانت تستقيم الأمور، لأن أكثر أولئك العلماء كانوا متحققين بالزهد، متحلّين بالورع متخلين عن حظوظ الدنيا، لا يهمهم أغَضِبَ الملك الظالم الجبار أم رضي، فكان الخلائف والملوك يرهبونهم، ويخشون مخالفتهم، لما يعلمون من انقياد العامة لهم، واعتقاد الأمة إمامتهم. إلا أنه بمرور الأيام خلف من بعد هؤلاء خلف اتخذوا العلم مهنة للتعيش، وجعلوا الدين مصيدة للدنيا، فسوّغوا للفاسقين من الامراء أشنع موبقاتهم، وأباحوا لهم باسم الدين خرق حدود الدين، هذا والعامة المساكين مخدوعون بعظمة عمائم هؤلاء العلماء، وعلّو مناصبهم، يظنون فتياهم صحيحة، وآراءهم موافقة للشريعة، والفساد بذلك يعظم، ومصالح الأمة تذهب، والاسلام يتقهقر، والعدو يعلو ويتنمر، وكل هذا اثمه في رقاب هؤلاء العلماء[1].

ومن أعظم عوامل تقهقر المسلمين الجبن والهلع، بعد أن كانوا أشهر الأمم في الشجاعة واحتقار الموت، يقوم واحدهم للعشرة وربما للمائة من غيرهم، فالآن أصبحوا إلا بعض قبائل منهم يهابون الموت الذي لا يجتمع خوفه مع الاسلام في قلب واحد. ومن الغريب أن الافرنج المعتدين لا يهابون الموت في اعتدائهم، هيبة المسلمين إياه في دفاعهم، وأن المسلمين يرون الغايات البعيدة التي يبلغها الافرنج في استحقار الحياة والتهافت على الهلكة في سبيل قوميتهم ووطنهم، ولا تأخذهم من ذلك الغيرة ولا يقولون نحن أولى من هؤلاء باستحقار الحياة، وقد قال اللّه تعالى: «وَلَا تَهِنُوا فِي ٱبْتِغَاءِ ٱلْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ».

(١) وفّينا هذه المسألة حقها في المنار وأهمه مقالة في المجلد التاسع (ص ٣٥٧) عنوانها (حال المسلمين في العالمين. ودعوة العلماء الى نصيحة الأمراء والسلاطين) أنحينا فيها باللائمة على علماء هذا العصر لتقصيرهم في نصيحة الملوك والأمراء، ويليها آثار عن السلف في ذلك نشرت في عدة أجزاء من هذا المجلد.

وقد انضم الى الجبن والهلع اللذين أصابا المسلمين اليأس والقنوط من رحمة اللّه، فمنهم فئات قد وقر في أنفسهم أن الافرنج هم الأعلون على كل حال وأنه لا سبيل لمغالبتهم بوجه من الوجوه، وأن كل مقاومة عبث، وأن كل مناهضة خرق في الرأي، ولم يزل هذا التهيّب يزداد ويتخمّر في صدور المسلمين أمام الأوروبيين الى أن صار هؤلاء ينصرون بالرعب، وصار الأقلّ منهم يقومون للأكثر من المسلمين. وهذا بعكس ما كان في العصر الأول:

يرى الجبناء أن الجبن حزم ... وتلك خديعة الطبع اللئيم

نسي المسلمون الأيام السالفة التي كان فيها العشرون مسلماً لا غير يأتون من برشلونة الى فراكسيمة من سواحل فرانسة، ويستولون على جبل هناك ويبنون به حصناً ويتزايد عددهم، حتى يصيروا مائة رجل، فيؤسسون هناك امارة تعصف ريحها بجنوبي فرانسة وشمالي ايطالية، وتهادنها ملوك تلك النواحي وتخطب ولاءها، وتستولى على رؤوس جبال الألب، وعلى المعابر التي عليها الطرق الشهيرة بين فرانسة وايطالية، لاسيما معبر سان برنار الشهير، وتضطر جميع قوافل الافرنج أن تؤدي للعرب المكوس لأجل المرور، ثم تتقدم هذه الدولة العربية الصغيرة في بلاد البيامون مسافات بعيدة الى أن تبلغ سويسرة وبحيرة كونستانزة في قلب أوربة، وتضم القسم العالي من سويسرة الى أملاكها وتبقى خمسا وتسعين سنة مستولية على هذه الديار الى أن تتألب الأمم الافرنجية عليها، ولا تزال تناجزها الى أن استأصلتها، وكانت تلك العصابة العربية يوم انقرضت لا تزيد على ألف وخمسائة رجل[1]، (وقد نشرنا تفصيل خبرها في المجلد ٢٤ من المنار).

شبهات الجهلاء الجبناء وردها

من السخفاء من يقول: نعم قد كان ذلك، لكن قبل أن يخترع الأفرنج آلات القتال الحديثة، وقبل المدافع والدبابات والطيارات، وقبل أن يصير الافرنج الى ما

(١) يجد القارىء تفاصيل هذه الغزوات في كتابنا «غزوات العرب في سويسرة وجنوبي فرنسة وشمالي ايطالية وجزائر البحر المتوسط» المطبوع من خمس سنوات.

صاروا إليه من القوة المبنية على العلم. وهذا القول هو منتهى السخف والسفه والحماقة، فان لكل عصر علما وصناعة ومدنية تشاكله، وقد كانت في القرون الوسطى علوم تشاكلها، كما هي العلوم والصناعات والمدنية الحاضرة في هذا العصر. وأمور الخلق كلها نسبية، ولقد كانت في العصر الذي نتكلم عنه آلات قتال ومنجنيقات ودبابات ونيران مركّبة تركيبا مجهولا اليوم، وكانت في ذلك الوقت كما هي المدافع والرشاشات وقنابر الديناميت وما أشبه ذلك في هذه الأيام. على أنه ليست الدبابات والطيارات والرشاشات هي التي تبعث العزائم، وتوقد نيران الحمية في صدور البشر، بل الحمية والعزيمة والنجدة هي التي تأتي بالطيارات والدبابات والقنابل. وما هذه إلا مواد صمّاء لا فرق بينها وبين أي حجر، فالمادّة لا تقدر أن تعمل شيئا من نفسها، وانما الذي يعمل هو الروح. فاذا هبت أرواح البشر وتحركت عزائمهم فعند ذلك تجد الدبابات والطيارات والرشاشات والغواصات وكل أداة قتال ونزال على طرف التمام.

يقولون: الا أن هذا ينبغي له العلم الحديث، وهذا العلم مفقود عند المسلمين، فلذلك أمكن الافرنج ما لم يمكنهم.

والجواب أن العلم الحديث أيضا يتوقف على الفكرة والعزيمة، ومتى وجدت هاتان وجد العلم الحديث ووجدت الصناعة الحديثة. أفلا ترى أن اليابان إلى حد سنة ١٨٦٨ كانوا أمة كسائر الأمم الشرقية الباقية على حالتها القديمة، فلما أرادوا اللحاق بالأمم العزيزة تعلموا علوم الأوربيين، وصنعوا صناعاتهم، واتسق لهم ذلك في خمسين سنة. وكل أمة من أمم الاسلام تريد أن تنهض وتلحق بالأمم العزيزة يمكنها ذلك وتبقى مسلمة ومتمسكة بدينها، كما أن اليابانيين تعلموا علوم الأوربيين كلها وضارعوهم ولم يقصروا في شيء عنهم ولبثوا يابانيين ولبثوا متمسكين بدينهم وأوضاعهم. وأيضاً فمتى أرادت أمة مسلمة أدوات أو أسلحة حديثة ولم تجدها؟ ان ملاك الأمر هو الارادة فمتى وجدت الارادة وجد الشيء المراد.

فلو أن أمة من أمم الاسلام أرادت أن تتسلح لوجدت السلاح الحديث اللازم بأنواعه وأشكاله من ثاني يوم. ولكن اقتناء السلاح ينبغي له سخاء بالأموال، وهم لا يريدون أن يبذلوا، ولا أن يقتدوا بالافرنج واليابان في البذل، بل يريدون النصرة بدون سلاح وعتاد، أو السلاح والعتاد بدون بذل أموال، وإذا تغلب العدو عليهم

من بعد ذلك صاحوا قائلين: أين المواعيد التي وعدنا إياها القرآن في قوله: (وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ)؟ كأن القرآن ضمن للمؤمنين النصر بدون عمل وبلا كسب ولا جهاد بالأموال والأنفس، بل بمجرد قولنا اننا مسلمون، أو بمجرد الدعاء والتسبيح؟، وأغرب من ذلك بمجرد الاستغاثة بالأولياء. فأصبح الكثير من المسلمين وهم عزّل من السلاح الحديث وهم غير مجهزين بالعلم اللازم لاستعماله لا يقومون للقليل من الافرنج المسلحين المجهزين، وصاروا إذا التقى الجمعان تدور الدائرة في أغلب الأحيان على المسلمين. فتوالى هذا الأمر عليهم مدة طويلة إلى أن فقدوا كل ثقة بنفوسهم، واستولى عليهم القنوط، ودب فيهم الرعب، وألقوا بأنفسهم الى العدو وبعد ن كانوا مسلمين، صاروا مستسلمين، وقد ذهلوا عن قوله تعالى: «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ»، ونسوا أنه لا يجوز أن يتطرق اليأس الى قلب أحد لا عقلا ولا شرعاً، ولاسيما المسلم الذي يخبره دينه بأن اليأس هو الكفر بعينه. وغفلوا عن قوله تعالى في سلفهم: «الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَاناً وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ * فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ لَمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ» (الآيات).

فتجدهم إذا استنهضتهم لمعاونة قوم منهم يقاتلون دولة أجنبية تريد لتمحوهم كان أول جواب لهم: أية فائدة من بذل أموالنا في هذا السبيل وتلك الدولة غالبة لا محالة؟ ولو تأملوا لوجدوا أن الاستسلام لا يزيدهم إلا ويلا، ولا يزيد العدو إلا استبداداً وجبروتاً، سنّة اللّه في خلقه. ولو فكروا قليلا لرأوا أن هذا الشح بالمال على إخوانهم الذين في مواطن الجهاد لم يكن توفيراً وإنما كان هو الفقر بعينه. لأن الأمة المستضعفة لا تعود حرة في تجارتها واقتصادياتها، بل يمتص العدو الغالب عليها كل ما فيه علالة رطوبة في أرضها، ولا يترك للأمة المستضعفة إلا عظاماً يتمششونها، من قبيل «قوت لا يموت»، وكثيراً ما تحصل مساغب ويموتون جوعاً كما يقع كثيراً في جزائر الغرب والهند وغيرهما، ترى المجاعات واقعة في الهند ولا يموت منها ولا انكليزي وتراها تشتد في الجزائر ولا يموت بها إلا المسلم[1]. وما السبب في ذلك إلا

(١) ضنّ المسلمين بالأموال على القضايا العامة هو الذي شل حركتهم السياسية وفت في عضد قوميتهم، إلى أن صارت الأمم الغالبة على أمرهم لا تحسب لهم أدنى حساب. ولو كانت تحسب لهم حساباً ما كان

أن الأجانب قد استأثروا بخيرات البلاد ولم يتركوا للمسلمين إلا الفقر. فقام المسلمون اليوم يعتذرون عن عدم بذل الأموال لمساعدة إخوانهم بعدم وجودها. وهذا صحيح إلى حد محدود، وذلك أنهم بخلوا بها في الأول فجنوا من بخلهم على الجهاد الذل والخنوع أولاً، والفقر والجوع ثانياً. فان من سنن اللّه في أرضه أن الذل يردفه الفقر، وأن العز يردفه الثراء، والمثل العربي يقول: من عز بزّ، والشاعر العربي الايادي يقول:

لا تذخروا المال للأعداء انهم ... إن يظهروا يأخذوكم والتلاد معاً
هيهات لا خير في مال وفي نعم ... قد احتفظتم بها إن أنفكم جدعاً

والمتنبي يقول:

فلا مجد في الدنيا لمن قل ماله ... ولا مال في الدنيا لمن قل مجده

فالمسلمون عز عليهم المال ففقدوه، وعزت عليهم الحياة ففقدوها...

الفرنسيس انتزعوا منهم أملاكهم في الجزائر حتى صار ٧٥ في المائة منها ملكاً خالصاً للفرنسيس وصار ثلث أراضي تونس ملكا لخمسين ألف افرنسي، مع أن الأهالي هم مليونان ونصف مليون مسلم يملكون الثلثين لا أكثر. وأيضا لما كانت فرنسا ابتزت أهالي المغرب الأقصى ثمانمائة ألف هكتار وسلمتها للمستعمرين الافرنسيين، ولما كانت فرنسا تنفق ثلاثة أرباع ميزانية المغرب المالية على ١٩٠ ألف افرنسي وتنفق الربع الباقي على مسلمي المغرب مع أنهم سبعة ملايين نسمة، ومع أن ٨٠ في المائة من ميزانية المغرب هي من أموال المسلمين كما أثبتنا ذلك بالأرقام نقلاً عن جريدة الحماية الرسمية التي لا يقدر الفرنسيس أن يكابروا فيها، وهي ميزانية عدة سنين لا سنة واحدة وقد نقلنا تلك الميزانيات كلها عن جريدة الحماية الرسمية المطبوعة في الرباط إلى مجلتنا «لاناسيون آراب»، ودعونا الناس إلى تأمل هذا الحيف الفظيع الواقع على المسلمين الذين يتمتع الافرنسي الواحد من ميزانيتهم بأكثر مما يتمتع به ستون مسلماً. وأغرب من ذلك أن الواحد من يهود المغرب فضلا عن الفرنسيس يستفيد من الميزانية المغربية أكثر من أربعين مسلماً، وأغرب منه أنه من هذه الميزانية التي أربعة أخماسها من جيوب المسلمين يأخذ المبّشرون والقسوس دعاة النصرانية مئات ألوف من الفرنكات لاجل بث المسيحية بين البربر المسلمين، وهذا على نسق اعطاء مبشري النصرانية في السودان المصري إعانات من أموال المسلمين. فلولا هو ان المسلمين على دول الاستعمار وكون هذه لا تقيم لهم وزناً ما كانوا يستخفّون بهم الى هذا الحد الأقصى، ولا كان عند الفرنسيس الأربعون مسلما بيهودي واحد، ولا الستون مسلماً بافرنسي واحد، ولقد تحديناهم مراراً أن يجيبونا عن هذا الظلم الفاحش فما أجابونا بغير الطعن والقذف والتهمة لنا بعداوة فرنسا، كأن الانسان لا يمكن أن يكون صديقا لفرنسا إلا اذا أهدر في سبيلها جميع حقوق قومه وهذا من أغرب الغرائب. ولو تأملوا قليلا لعلموا أن نصحنا لهم بانصاف المسلمين هو نصح عائد إلى مصلحتهم وأن العدو لا يشير عليهم باستجلاب قلوب المسلمين أبداً وإنما يريدها حامية بين الفريقين الى ما شاء اللّه.

ضياع الاسلام بين الجامدين والجاحدين

ومن أكبر عوامل انحطاط المسلمين الجمود على القديم، فكما أن آفة الاسلام هي الفئة التي تريد أن تلغى كل شيء قديم، بدون نظر فيما هو ضار منه أو نافع. كذلك آفة الاسلام هي الفئة الجامدة التي لا تريد أن تغيّر شيئا، ولا ترضى بادخال أقل تعديل على أصول التعليم الاسلامي ظناً منهم بأن الاقتداء بالكفار كفر، وأن نظام التعليم الحديث من وضع الكفار.

فقد أضاع الاسلام جاحد وجامد. أما الجاحد فهو الذي يأبى إلا أن يفرنج المسلمين وسائر الشرقيين ويخرجهم عن جميع مقوّماتهم ومشخّصاتهم، ويحملهم على انكار ماضيهم، ويجعلهم أشبه بالجزء الكيماوي الذي يدخل في تركيب جسم آخر كان بعيداً فيذوب فيه ويفقد هويته. وهذا الميل في النفس إلى انكار الانسان لماضيه واعترافه بأن آباءه كانوا سافلين، وأنه هو يريد أن يبرأ منهم لا يصدر إلا عن الفسل الخسيس، الوضيع النفس، أو عن الذي يشعر أنه في وسط قومه دنيء الأصل، فيسعى هو في انكار أصل أمته بأسرها لأنه يعلم نفسه منها بمكان خسيس ليس له نصيب من تلك الأصالة، وهو مخالف لسنن الكون الطبيعية التي جعلت في كل أمة ميلا طبيعيا للاحتفاظ بمقوماتها ومشخصاتها من لغة وعقيدة وعادة وطعام وشراب وسكنى وغير ذلك إلا ما ثبت ضرره.

محافظة الشعوب الافرنجية على قوميتها

فلننظر ألى أوربة، لأنها هي اليوم المثل الأعلى في ذلك، فنجد كل أمة فيها تأبى أن تندمج في أمة أخرى. فالانكليز يريدون أن يبقوا إنكليزاً، والافرنسيس يريدون أن يبقوا افرنسيساً، والألمان لا يريدون أن يكونوا إلا ألمانا، والطليان لا يرضون أن يكونوا إلا طليانا، والروس قصارى همهم أن يكونوا روسا، وهلم جرا.

ومما يزيد هذا المثال تأثيرا في النفس أن الايرلنديين مثلا أمة صغيرة مجاورة للانكليز، وقد بذل هؤلاء جميع ما يتصوره العقل من الجهود ليدمجوهم في سوادهم مدة تزيد على سبعمائة سنة، فأبوا أن يصيروا انكليزا ولبثوا ايرلنديين بلسانهم وعقيدتهم وأذواقهم وعاداتهم.

وفي فرانسة نفسها تأبى أمة البريتون الا أن تحافظ على أصلها. وفي جنوبي

فرانسة جيل يقال لهم ا لباشكنس احتفظوا بقوميتهم تجاه القوط، ثم تجاه العرب، ثم تجاه الاسبان، ثم تجاه الفرنسيس، وجميعهم مليون نسمة. وهم لا يزالون على لغتهم وزيهم وعاداتهم وجميع أوضاعهم.

والفلمنك يأبون أن يجعلوا اللغة الافرنسية لغتهم والثقافة الافرنسية ثقافتهم، ولم يزالوا يصيحون في بلجيكا حتى اضطرت دولة بلجيكا إلى الاعتراف بلغتهم لغة رسمية.

وفي سويسرة ثلاثة أقسام: القسم الألماني وهو مليونان وثمانمائة ألف والقسم المتكلم بالافرنسية وهو ثمانمائة ألف، والقسم المتكلم بالطليانية وهو أكثر قليلا من مائتي ألف، وكل قسم منها محافظ على لغته وقوانينه ومنازعه مع أنهم كلهم متحدون في مصالحهم السياسية وهم يعيشون في مملكة واحدة.

وان الدانمرك وبلاد الاسكنديناف وهولاندة فروع من الشجرة الألمانية، لامراء في ذلك، لكنهم لا يريدون الاندماج في الألمان ولا العدول عن قومياتهم. وبقي التشيك مئين من السنين تحت حكم الألمان وبقوا تشيكا، واستأنفوا بعد الحرب العامة استقلالهم السياسي، بعد أن حفظوا لسانهم واستقلالهم الجنسي مدة خمسة قرون.

وقد هذب الألمان أمة المجر وعلموهم ورقوهم ولكنهم لم يتمكنوا من ادماجهم في الألمانية، فتجدهم أحرص الأمم على لغتهم المغولية الأصلية وعلى قوميتهم المجرية.

ولبثت الروسية العظيمة من مائتين إلى ثلاثمائة سنة تحاول إدخال بولونية في الجنس الروسي وحمل البولونيين على نسيان قوميتهم الخاصة بحجة أن العرق السلافي يجمع بين البولونيين والروس، ففشلت جميع مساعيها في ادماج البولونيين فيها وعاد هؤلاء بعد الحرب العامة أمة مستقلة في كل شيء. وذلك لأنهم لم يتخلوا طرفة عين عن قوميتهم.

وليس من العجيب أن لا تريد أمة عددها ٣٠ مليونا الاندماج في غيرها. ولكن الاستونيين وهم مليونان فقط انفصلوا عن الروسية ولم يقبلوا الاندماج فيها وأحيوا استقلالهم ولسانهم المغولي الأصل وجعلوا له حروفاً هجائية. ومثلهم أهالي فنلاندة المنفصلون عن الروسية أيضاً. وقد خابت مساعي الروس في ادماج

الليتوانيين من هذه الأمم البلطيكية في الجنس الروسي، وانتقضوا بعد الحرب العامة أمة مستقلة كما كانوا مستقلين قومياً، وجميعهم أربعة ملايين. وأقل منهم جيرانهم الليتونيون[1] الذين هم مليونان لا غير، ومع هذا قد انفصلوا بعد الحرب وأسسوا جمهورية كسائر الجمهوريات البلطيكية لأنهم من الأصل لبثوا محافظين على لغتهم وجنسهم.

وقد عجز الروس من جهة كما عجز الألمان من جهة أخرى عن ادخال هذه الأقوام في تراكيبهم القومية العظيمة لأن كل شعب مهما كان صغيراً لا يرضى بانكار أصله ولا بالنزول عن استقلاله الجنسي.

وقد حفظ الكرواتيون استقلالهم الجنسي مع إحاطة أمتين كبيرتين، بهم هم اللاتين والجرمان.

وحفظ الصربيون استقلالهم الجنسي مع سيادة الترك عليهم مدة قرون.

ولم يزل الأرناؤوط أرناؤوطا منذ عهد لا يعرف بدؤه وهم بين أمتين كبيرتين اليونان والصقالبة أي السلاف.

وكذلك البلغار أبو إلا أن يبقوا بلغاراً فيما بين الروم والسلاف واللاتين. ثم جاءهم الترك فتعلموا التركية لكنهم بقوا بلغاراً.

ولا أريد أن أخرج في الاستشهاد عن أوربة لأني إن خرجت عن أوربة قالت تلك الفئة الجاحدة: نحن لا نريد أن نجعل قدوة لنا أمماً متأخرة مثلنا.

فالأمم التي استشهدنا الآن بها كلها أوربية، وكلها متعلمة راقية، وكلها ذوات بلدان ممدنة منظمة، وكلها عندها الجامعات والأكاديميات والجمعيات العلمية والجيوش والأساطيل الخ...

لماذا لا نسمي اليابان وأوروبة رجعية بتدينها

فلماذا يا ليت شعري تتقدم اليابان هذا التقدم السريع المدهش وتصير هذه الأمة أمة عصرية يضرب برقيها المثل، وهي تضرب باعراقها إلى عقائد وعادات

(١) ليتونيا هي غير ليتوانيا، وكلتاهما من الأمم التي انفصلت عن الروسية بعد الحرب العامة لاختلاف جنسها عن جنس الروس.

ومنازع مضى عليها ألفا سنة، ويكون امبراطورها هو كاهنها الأعظم، ولا يقال عنها رجعية ومرتجعة وارتجاعية ومتأخرة ومتقهقرة، فان كانت اليابان رجعية فمرحى بالرجعية.

ولماذا كان ملك انكلترة وامبراطور الهند السيد على ٤٥٠ مليون آدمي في الأرض من البيض والسمر والصفر والحمر والسود هو رئيس الكنيسة الانكليكانية ومجالسه النيابية تبحث في جلسات عديدة في قضية الخبز والخمر هل يستحيلان بمجرد تقديس القسيس الى جسد المسيح ودمه فعلا دون أدنى شك، أم ذلك من قبيل الرمز والتمثيل؟ ولا يقال عنه انه رجعي ولا يقال عن دولته العظمى انها متأخرة أو متقهقرة، فأن كانت انكلترة بعد هذا متقهقرة فيا حبذا التقهقر.

ولماذا كانت القارة الأوروبية كلها مسيحية مفتخرة بمسيحيتها، تتباهى بذلك في كل فرصة، متحدة في هذا الأمر على ما بينها من عداوات ومنافسات، ولا ننبزها نحن بقولنا رجعية وارتجاعية؟ والحال ان الديانة التي تدين بها أوربة عمرها ١٩ قرناً. وهذا عهد يصح أن يقال عنه قديم وقديم جداً، وهؤلاء اليهود مهما ننكر عليهم من الفضائل، فلا نقدر أن ننكر عليهم المقدرة والذكاء والحس العملي والجد الهائل، لا يزالون يفخرون بتوراة وجدت منذ آلاف السنين ويشاركهم فيها المسيحيون.

ولماذا نرى أعظم شبان اليهود رقياً عصرياً يجاهدون في إحياء اللغة العبرية التي لا يعرف مبدأ تاريخها لتوغلها في القدم، ولا يقال عنهم إنهم رجعيون ومتأخرون وقهقريون؟

وقد نشر وايزمان رئيس الجمعية الصهيونية حديثاً في جريدة الماتن، كان من أهم ما فخر به وأدلى به كمأثرة ينبغي أن تذكرها لهم الانسانية هو أن فلسطين الحديثة تتكلم اليوم بأجمعها بلغة الأنبياء، يريد بفلسطين الحديثة فلسطين اليهودية التي قد نشر الصهيونيون فيها اللغة العبرانية القديمة وأجبروا نشئهم الجديد على أن يتحدثوا بها لتكون اللغة الجامعة لليهود. ومن الذي فعل هذا؟ الجواب هم اليهود العصريون الذين هم أشد الناس أخذاً بمبادىء العلم الحديث والحضارة العصرية. «وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُولُوا ٱلْأَلبَابِ» وماذا عساني أحصى من هذه الأماثيل والعبر في رسالة وجيزة كهذه؟

كل قوم يعتصمون بدينهم ومقومات ملتهم ومشخصات قومهم الموروثتين ولا

ينبزون بهذه الألقاب إلا المسلمين!

فانه إذا دعاهم داع إلى الاستمساك بقرآنهم وعقيدتهم ومقوماتهم ومشخصاتهم وباللسان العربي وآدابه والحياة الشرقية ومناحيها قامت قيامة الذين في قلوبهم مرض، وصاحوا: لتسقط الرجعية. وقالوا: كيف تريدون الرقي وأنتم متمسكون بأوضاع بالية باقية من القرون الوسطى ونحن في عصر جديد؟

جميع هؤلاء الخلائق تعلموا وتقدموا وترقوا وعلوا وطاروا في السماء، والمسيحي منهم باق على انجيله وتقاليده الكنسية، واليهودي باق على توراته وتلموده، والياباني باق على وثنه وأرزّه المقدس، وكل حزب منهم فرح بما لديه. وهذا المسلم المسكين يستحيل أن يترقى إلا اذا رمى بقرآنه وعقيدته ومآخذه ومتاركه ومنازعه ومشاربه ولباسه وفراشه وطعامه وشرابه وأدبه وطربه وغير ذلك وانفصل من كل تاريخه، فان لم يفعل ذلك فلا حظ له من الرقي.

فهذا ما كان من ضرر الجاحد الذي يقصد السوء بالاسلام وبالشرق أجمع ويخدع السذج بأقاويله.

غوائل الجامدين في الاسلام والمسلمين

وبقي علينا المسلم الجامد، الذي ليس بأخف ضرراً من الجاحد، وان كان لا يشركه في الخبث وسوء النية، وإنما يعمل ما يعمله عن جهل وتعصب.

فالجامد هو الذي مهد لأعداء المدنية الاسلامية الطريق لمحاربة هذه المدنية محتجين بأن التأخر الذي عليه العالم الاسلامي إنما هو ثمرة تعاليمه.

والجامد هو سبب الفقر الذي ابتلي به المسلمون لأنه جعل الاسلام دين آخرة فقط. والحال أن الاسلام هو دين دنيا وآخرة. وأن هذه مزية له على سائر الأديان. فلا حصر كسب الانسان فيها يعود للحياة التي وراء هذه كما هي ديانات أهل الهند والصين، ولا زهّده في مال الدنيا وملكها ومجدها كتعاليم الانجيل، ولا حصر سعيه في أمور هذه المعيشة الدنيوية كما هي مدنية أوربة الحاضرة.

والجامد هو الذي شهر الحرب على العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفية وفنونها وصناعاتها بحجة أنها من علوم الكفار. فحرم الاسلام ثمرات هذه العلوم، وأورث أبناءه الفقر الذي هم فيه وقص أجنحتهم، فان العلوم الطبيعية هي العلوم

الباحثة في الأرض. والأرض لا تخرج أفلاذها الا لمن يبحث فيها فان كنا طول العمر لا نتكلم الا فيما هو عائد للآخرة قالت لنا الأرض: اذهبوا اتوا إلى الآخرة فليس لكم نصيب مني. ثم إننا بحصر كل مجهوداتنا في هذه العلوم الدينية والمحاضرات الأخروية جعلنا أنفسنا بمركز ضعيف بازاء سائر الأمم التي توجهت إلى الأرض، وهؤلاء لم يزالوا يعلون في الأرض ونحن ننحطّ في الأرض، إلى أن صار الأمر كله في يدهم، وصاروا يقدرون أن يأفكونا عن نفس ديننا فضلاً عن أن يملكوا علينا دنيانا. ومن ليست له دنيا فليس له دين وليس هذا هو الذي يريده اللّه بنا وهو الذي قال «وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا ٱلصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ» (الآية). وقال: «هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعاً» وقال: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَٱلطَّيِّبَاتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ؟ قلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي ٱلْحَيَاةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَامَةِ»، وقال فيما حكاه وأقره: «وَلا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا» وعلمنا أن ندعوه بقوله: «رَبَّنَا آتِنَا فِي ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي ٱلآخِرَةِ حَسَنَةً» الخ.

والمسلم الجامد لا يدي أنه بهذا المشرب يسعى في بوار ملته وحطها عن درجة الأمم الأخرى، ولا يتنبه لشيء من المصائب التي جرها على قومه اهمالهم للعلوم الكونية حتى أصبحوا بهذا الفقر الذي هم فيه، وصاروا عيالا على أعدائهم الذين لا يرقبون فيهم إلاًّ ولا ذمة، فهو إذا نظر إلى هذه الحالة عللها بالقضاء والقدر بادىء الرأي، وهذا شأن جميع الكسالى في الدنيا يحيلون على الأقدار.

تواريخ الأعلام

الأمير فخر الدين الكبير (١٥٩٠ - ١٦٣٥)
أحمد فارس الشدياق (١٨٠١ - ١٨٨٧)
بطرس البستاني (١٨١٩ - ١٨٨٣)
سليم البستاني (١٨٤٨ - ١٨٨٤)
أديب اسحق (١٨٥٦ - ١٨٨٥)
جمال الدين الافغاني (١٨٣٩ - ١٨٩٦)
الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥)
كرنيليوس فانديك (١٨١٨ - ١٨٩٥)
ناصيف اليازجي (١٨٠٠ - ١٨٧١)
الشيخ حسين الجسر (١٨٤٥ - ١٩٠٩)
شبلي شمّيل (١٨٦٠ - ١٩١٧)
فرح أنطون (١٨٧٤ - ١٩٢٢)
محمد رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٢٢)

فهرس الاعلام

ثبت المراجع

أ. مراجع عامة

أنطونيوس، جورج : **يقظة العرب**، ترجمة ناصر الدين الأسد واحسان عبّاس، بيروت، ١٩٦٦.

حوراني، ألبرت : **الفكر العربي في عصر النهضة**، بيروت، ١٩٦٨.

خدّوري، مجيد : **الاتجاهات السياسية في العالم العربي**، بيروت، ١٩٧٢.

خوري، يوسف قزما : **الدكتور كرنيليوس فانديك ونهضة الديار الشامية في القرن التاسع عشر (رسالة أستاذ علوم في التاريخ في الجامعة الاميركية في بيروت)** بيروت، ١٩٦٥.

خوري، يوسف قزما : **المعلّم بطرس البستاني**، حياته وأعماله مع دراسة لمجلة الجنان وإعداد فهرس لها (رسالة دكتوراه في التاريخ) الجامعة الاميركية في بيروت، بيروت ١٩٧٦.

داغر، يوسف أسعد : **مصادر الدراسة الأدبية**، الجزء الثاني، بيروت، ١٩٥٥.

الدوري، عبد العزيز : **الجذور التاريخية للقومية العربية**، بيروت، ١٩٦٠.

زيدان، جرجي : **بناة النهضة العربية**، دار الهلال (ل.ت).

زين، نور الدين زين : **تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر**، الجزء الثاني، مصر، ١٩٢٢.

زين، نور الدين زين : **نشوء القومية العربية**، بيروت، ١٩٦٨.

شرابي، هشام : **المثقفون العرب والغرب**، بيروت، ١٩٧٠.

شيخو، لويس : **الآداب العربية في القرن التاسع عشر**، الجزء الأول، بيروت، ١٩٢٤.

علّوش، ناجي : **أديب اسحق، الكتابات السياسية والاجتماعية**، بيروت، ١٩٧٨.

الصلح، عماد : **أحمد فارس الشدياق**، بيروت، ١٩٨٠.

صايغ، أنيس : **تطوّر المفهوم القومي عند العرب**، بيروت، ١٩٦١.

فخري، ماجد : **دراسات في الفكر العربي**، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٧.

غرايبي، عبد الكريم : **العرب والأتراك**، دمشق، ١٩٦١.

عازوري، نجيب : **يقظة الأمة العربية**، ترجمة احمد بو ملحم، بيروت، ل.ت.

علّوش، ناجي : **أديب اسحق، الكتابات السياسية والاجتماعية**، بيروت، ١٩٧٨.

المحافظة، علي : **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩١٤**، بيروت، ١٩٧٥.

المقدسي، أنيس : **الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث**، بيروت، ١٩٥٢.

جورج هارون : **شبلي شميّل رائد نظرية التطور في عصر النهضة**، بيروت 1985.

اليازجي، كمال : **رواد النهضة الأدبية في لبنان الحديث: ١٨٠٠ - ١٩٠٠**، بيروت، ١٩٦٢.

اليازجي، كمال : **الشيخ إبرهيم الحوراني، في فجر النهضة الحديثة**، مصر، ١٩٦١.

ب. مصادر أوّلية

أرسلان، شكيب : **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم**، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٣٥٨ هـ.

اسحق، اديب : **الدرر**، بيروت، ١٩٠٩.

الأفغاني، جمال الدين : **الرد على الدهريين**، (ضمن الأعمال الكاملة)، القاهرة، ١٩٦٦.

أنطون، فرح : **ابن رشد وفلسفته**، الإسكندرية، ١٩٠٣ (طبعة جديدة، بيروت ١٩٨١).

أنطوان، فرح : **الجامعة**، ١٨٩٩ - ١٩٠٦.

البستاني، بطرس : **أعمال الجمعية السورية**، بيروت، ١٨٥٢.

البستاني، بطرس : (ترجمة **التحفة البستانية في الأسفار الكيروزية**، بيروت، ١٨٨٥.

البستاني، بطرس وسليم : **الجنان**، ١٨٧٠ - ١٨٨٦ (١٦ جزءاً).

البستاني، بطرس : **خطاب في الهيئة الاجتماعية والمقابلة بين العوائد العربية والإفرنجية**، بيروت، ١٨٦٩.

البستاني، بطرس : **خطبة في آداب العرب**، بيروت، ١٨٥٩.

البستاني، بطرس : **دائرة المعارف**، ١٨٧٦ - ١٩٠٠، بيروت (١١ جزءاً).

البستاني، بطرس : **محيط المحيط** (جزآن)، بيروت ١٨٦٩ - ١٨٧٠.

البستاني، بطرس : **نفير سورية**، ١٨٦٠ - ١٨٦١.

الجسر، حسين : **الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقّية الشريعة المحمدية**، بيروت، ١٣٠٥ هـ.

الحوراني، إبراهيم : **الحق اليقين في الردّ على بُطل داروين**، بيروت، ١٨٨٦.

الشدياق، أحمد فارس : **الساق على الساق في ما هو الفارياق**، باريس، ١٨٥٥.

الشدياق، أحمد فارس : **كنز الرغائب في منتخبات الجوائب**، الجزء الأول، الآستانة، ١٢٨٨ هـ.

شميّل، شبلي : **فلسفة النشوء والارتقاء**، وهو الجزء الاول من مجموعة الدكتور شبلي شميّل) مصر، ١٩١٠.

شميّل، شبلي : **الجزء الثاني من مجموعة الدكتور شبلي الشميل**، مصر، ١٩١٠.

عبده، محمد : **الأعمال الكاملة، الجزء الثالث**، بيروت، ١٩٧٢.

فانديك، كورنيليوس : **المرآة الأرضية في الكرة الأرضية**، بيروت، ١٨٥١.

فانديك، كورنيليوس : **الروضة الزهرية في الأصول الجبرية**، بيروت، ١٨٥٣.

فانديك، كورنيليوس : **الأصول الهندسية**، بيروت، ١٨٥٧.

فانديك، كورنيليوس : **أصول الكيمياء**، بيروت، ١٨٦٩.

فانديك، كورنيليوس : **الرازي، كتاب في الجدري والحصبة**، بيروت، ١٨٧٢.

فانديك، كورنيليوس : **كتاب في اللوغارذمات، أي الأنساب**، بيروت، ١٨٧٣.

فانديك، كورنيليوس : **أصول علم الهيئة**، بيروت، ١٨٧٤.

فانديك، كورنيليوس : **أصول التشخيص الطبيعي**، بيروت، ١٨٧٤.

فانديك، كورنيليوس : **موعظة الافتخار بالصليب**، بيروت، ١٨٧٤.

فانديك، كورنيليوس : **أصول الباثولوجية الداخلية**، بيروت، ١٨٧٧.

فانديك، كورنيليوس : **البيان في قاعدة الإيمان**، بيروت، ١٨٧٧.

فانديك، كورنيليوس : **تاريخ الإسلام**، بيروت، ١٨٧٧.

فانديك، كورنيليوس : **السهم الطيار والفخ الفرّ**، بيروت، ١٨٨٥.

فانديك، كورنيليوس : **قصة بيت شونبرج وكوتا**، بيروت، ١٨٨٥.

فانديك، كورنيليوس : **النقش في الحجر**:

- الجزء الاول: **في الطبيعة والعلم**، بيروت، ١٨٨٦.
- الجزء الثاني: **في علم الكيمياء**، بيروت، ١٨٨٦.
- الجزء الثالث: **في الطبيعيات**، بيروت، ١٨٨٦.
- الجزء الرابع: **في الجغرافية الطبيعية**، بيروت، ١٨٨٧.
- الجزء الخامس: **الجيولوجية أي طبقات الصخور**، بيروت، ١٨٨٧.
- الجزء السادس: **في علم البيئة**، بيروت، ١٨٨٨.
- الجزء السابع: **في علم النبات**، بيروت، ١٨٨٨.

- الجزء الثامن: في علم المنطق، بيروت، ١٨٨٩.

فانديك، كورنيليوس : كتاب الأباطيل في عبادة الصور والتماثيل، بيروت، ١٨٨٩.

فانديك، كورنيليوس : إرواء الظماء في القبة الزرقاء، بيروت، ١٨٩٣.

فانديك، كورنيليوس : إبن حور، القاهرة، ١٨٩٦.

فانديك، كورنيليوس : أصول الإيمان المسيحي، بيروت، ل.ت.

جـ . المراجع الأجنبية

1- Antonius George, The Arab Awakening New York, 1965.

(المراجع العربية أيضاً)

2- Azoury, Négib, Le Reveil de la Nation Arabe, Paris, 1905.

(المراجع العربية أيضاً)

3- Hourani, Albert, Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939), London, New York, 1962

(المراجع العربية أيضاً)

4- Hourani, Albert, Syria and Lebanon-London, 1946.

(المراجع العربية أيضاً)

5- Sharabi, Hisham, Arab Intellectuals and the WestBaltimore and London, 1970.

(المراجع العربية أيضاً)

6- The Syrian Mission: Brief Documentary History of the Translation of the Scriptures into the Arabic Language , American Press, Beirut, 1900.

المحتويات

انجز طبع هذا الكتاب

من منشورات دار النهار للنشر ش.م.ل.

في الثامن من شهر شباط

سنة الف وتسعمئة واثنين وتسعين

في المطابع التعاونية الصحفية ، بيروت